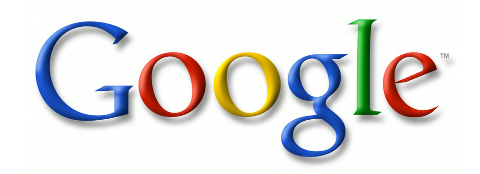





HARVARD COLLEGE LIBRARY


Digitized by Google

HISTORISCHE

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ERSTER BAND.

GESCHICHTE DER KATEGORIENLEHRE.



BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1846.

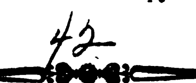
GESCHICHTE

DER KATEGORIENLEHRE.

ZWEI ABHANDLUNGEN.

VON

ADOLF TRENDELENBURG.



BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1846.

ZWEIEN

UM DAS HEILSAME STUDIUM DES ARISTOTELES

VERDIENTEN MÄNNERN

IMMANUEL BEKKER

UND

CHRISTIAN AUGUST BRANDIS

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

In den vorliegenden „historischen Beiträgen zur Philosophie“ wünscht der Verfasser für Erforschung und Beurtheilung des Geschichtlichen in den Systemen zu wirken und das Ergebniss für die gegenwärtigen Aufgaben der Wissenschaft zu verwenden; denn die Geschichte enthält, richtig aufgefasst, auch auf diesem Gebiete Warnungen und Hinweisungen genug.

In diesem ersten Bande, der sich zu einem selbstständigen Ganzen abschliesst, ist die Kategorienlehre, die in ihren Anfängen noch nicht gehörig verstanden ist und in ihrem Ende zu früh von der Vollendung träumte, der Gegenstand eines solchen Versuchs, für die Philosophie von der Geschichte zu lernen. Zunächst

wollte dabei die Untersuchung das Factische, wo es dunkel ist, aufklären, und wo es zweifelhaft ist, feststellen. Ohne die Sorgfalt für den Thatbestand giebt es kein Recht zum Urtheil. Es ist die erste Pflicht des Forschers, das Geschichtliche in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, und die Erfüllung dieser ersten bedingt die zweite, was geleistet und was nicht geleistet sei, darzuthun.

Ein anderer Stoff liegt für den zweiten Band bereit; doch wird der Verf. ihn erst dann bearbeiten, wenn er zunächst die Grundlage des Systems, welches die „logischen Untersuchungen" bieten, ins Reale fortgeführt hat.

Vielleicht trägt der Schluss der vorliegenden Schrift dazu bei, von der Seite der Kategorien den Gedanken des Ganzen, den die logischen Untersuchungen verfolgen, zu deutlicherer Anschauung zu bringen. Einige Beurtheiler haben ihn unter dem Vorwand, als seien die Untersuchungen vereinzelt und die Abschnitte lose an einander gereiht, bisher verkannt.

Der Gang der geschichtlichen Darstellung musste in der Kategorienlehre auf den Streitpunkt über den wissenschaftlichen Werth der hegelschen Dialektik zurückführen. Der Verf. glaubte darüber kurz sein zu können, da er zu frühern Erörterungen dieses Gegenstandes weder Wesentliches hinzuzusetzen, noch davon zurückzunehmen hat. Die logische Frage in Hegels System steht noch, wie sie der Verf. im Jahre 1843 in seiner Aufforderung zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung hingestellt. Selbst ein berühmter Vertreter der hegelschen Lehre, der den Verf. verschiedentlich mit dem Necknamen eines Eklektikers, eines abstracten Empirikers, eines „heruntergekommenen" Aristotelikers begrüsst hat, gesteht neuerdings in seinen mit dialektischen Ueberschriften versehenen Collectaneen der logischen Literatur, dass die ganze Frage durch die logischen Untersuchungen in Stagnation gerathen sei.[1]) Dieses Zeugniss gelte

1) **Karl Rosenkranz** die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens (?). 1846. S. 250. „1840 bewirkten Trendelenburgs logische Untersuchungen (Berlin. 2 Bände.) eine gewisse Stagnation der ganzen Frage" und

statt aller andern. Die Production der hegelschen Methode stockt, wie die Literatur der letzten Jahre beweist. Ihr naiver Glaube an die eigene Unfehlbarkeit ist dahin, und damit der Muth zu neuen Erzeugnissen. Die dialektischen Verknüpfungen des reinen Denkens sind durch Zweifel zerrissen. Wenn die ganze Frage stagnirt, also verdumpft und versumpft ist, so muss die fliessende klare Quelle anderswo gesucht werden.

Es mag sein, dass man hie und da noch thut, als sei in der Sache nichts geschehn, oder dass man gar wie unbefangen fortfährt, die ewige Festigkeit der absoluten Methode zu versichern und anzupreisen. Solche Festigkeit ist oft nichts mehr als die Starrheit der eigenen unbeweglich gewordenen Vorstellungsmassen. Weil man selbst nicht herauskann, denn man hat sich verrannt, soll die Welt nicht herauskönnen, und man lebt in einer glücklichen Verwechslung des eigenen Kopfes und der allgemeinen Vernunft.

---

es wird a. a. O. weiter berichtet, dass diese Stagnation noch fortdauere, ja sogar sich vermehrt habe.

Ein Rest ist noch in der neuern philosophischen Literatur geblieben, wenn auch die voraussetzungslose Dialektik des reinen Denkens, die Selbstverwandlung des Begriffs aufgegeben ist. Es klingt der Dreischlag der Methode noch vielfach wieder. Selbst solche, welche nunmehr die hegelsche Dialektik als sophistisch bezeichnen, halten auf die Symmetrie des Satzes und Gegensatzes und ihrer Einheit wie auf ein Grundgesetz der Speculation. Wo eine solche Dreiheit in der Sache liegt, soll sie willkommen sein. Aber sie hat häufig nur in einer psychologischen Bequemlichkeit ihren Grund, weil sie auf dem leichtesten Wege ein übersichtliches Ganze verspricht; und dann verschliesst sie dem Betrachtenden für die Eigenthümlichkeit und für die besondere Gliederung der Sache das Auge.

Die Dialektik, wie sie nach Hegel, aber ohne dessen Strenge und freilich in sehr ungleichen Weisen aufgekommen, erscheint nur als ein Versuch, aus einem Stück des der Zeit lieb gewordenen Irrthums Wahrheit zu machen.

Man wird es dem Verf. nachsehen, wenn er die Geschichte der Kategorienlehre bis in solche Gestaltungen der jüngsten Zeit nicht verfolgte. Wird es nöthig, so lässt sichs später nachholen.

Berlin, 1. October 1846.

A. Trendelenburg.

Inhalt.

I. Aristoteles Kategorienlehre.

II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie.

I. Aristoteles Kategorienlehre.

Eine Untersuchung.

1. Es giebt in den Wissenschaften Untersuchungen und Vorstellungen, welche für die Jahrhunderte eine bestimmende Nothwendigkeit in sich trugen. Weil man in dunkeln Partien der Forschung nicht über die in einer Lehre gegebene Klarheit und Ordnung hinaus konnte: so schloss man sich stillschweigend immer wieder an sie an und gab ihr das Ansehn einer in sich begründeten Macht. Solcher Art sind die Kategorien des Aristoteles. Zwar bildeten die Stoiker sie um und Plotin stellte ihre Mängel dar; aber keine neue Gestalt der Lehre kam gegen sie auf. Sie herrschen im Mittelalter und finden sich z. B. sammt und sonders bei Raimundus Lullus wieder, wo er in seiner „grossen Kunst" die Elemente der möglichen Begriffsverbindungen entwirft. Kant knüpft wieder an Aristoteles an, da er Formen der Anschauung und Stammbegriffe des Verstandes sondert und ein neues System der Kategorien zusammenstellt. [1]) Diese historische Bedeutung der aristotelischen Kategorien fordert zu einer Untersuchung ihres ungewissen Ursprungs auf.

---

1) Vergl. besonders Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. §. 39. Von dem System der Kategorien.

Wenn die Kategorien die höchsten und letzten Begriffe darstellen, die als solche allen andern festen Halt und sichere Ordnung geben: so müssen sie in einem so ausgebildeten System der Philosophie, wie das aristotelische ist, ihre Beziehungen und Consequenzen offenbaren. Es ist daher nicht genug, sie in ihrer nackten Eintheilung zu betrachten. Erst wo sie wirken, wird man erkennen, was sie leisten oder was sie nicht vermögen; und wo an ihre Stelle durch die Sache selbst andere Begriffe treten, da bemerkt man ihre Mängel. Sie werden erst im Zusammenhang mit den realen Fragen und in der Anwendung auf besondere Begriffe wahrhaft erkannt; und was der Urheber mit ihnen wollte, sieht man erst da, wo sie in seiner Hand zu Werkzeugen der Untersuchung werden. Es sind zwar von Alters her über Aristoteles Kategorien viele Commentare geschrieben, und sie sind ebenso oft in Auszügen dargestellt. Aber man hat die Aufgabe immer in beschränktem Sinne gefasst und sich um die eben bezeichneten Gesichtspunkte selbst da nicht bekümmert, wo die Philosophie des Aristoteles in ihrem Zusammenhange sollte angeschauet werden. Man hat in den Commentaren über die Kategorien allerhand Eigenes bemerkt und für und wider die gegebenen Bestimmungen gesprochen; aber man hat meistens versäumt, sie als aristotelisch aus dem Aristoteles zu erläutern.

In diesem Sinne soll im Folgenden die aristotelische Kategorienlehre von Neuem untersucht werden.

2. Es wird zweckmässig sein, zunächst den Wortbegriff einiger allgemeinen wiederkehrenden Ausdrücke festzustellen.

Κατηγορεῖν, gewöhnlich in der besondern Bedeutung des Anklagens gebraucht, hat schon an einigen, wenn auch nur wenigen Stellen des Plato die allgemeinere der Aussage.

Zwei Stellen des halb platonischen ersten Alcibiades p. 105. A. p. 118. B. darf man nicht hierher ziehen. Wenn auch Buttmann an ersterer das *κατηγορεῖν* ins Allgemeine spielt, so blickt doch auch dort die Anzeige eines Fehlers durch den Zusammenhang durch. Hingegen darf man nicht mit Schleiermacher einer Stelle des Theaetet p. 167. A. die Bedeutung „klagen" aufdringen. Im Sinne des Protagoras, der den Menschen zum Maass der Dinge macht, heisst es dort: *ἀναμνήσθητι ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔςι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τἀναντία ἔςι καὶ φαίνεται. Σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι· οὐδὲ γὰρ δυνατόν· οὐδὲ κατηγορητέον, ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθὴς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἀλλοῖα.* Das zweite Glied schliesst den Gedanken eines Vorwurfs aus und *κατηγορεῖν* bezeichnet, wie später beim Aristoteles in festem Gebrauch, auch schon an dieser Stelle das Prädicat der Sätze. In der allgemeinen Bedeutung des Darthuns findet es sich Phaed. p. 73. B. vom Beweis des Erkennens als Wiedererinnerns: *ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέςατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει.*

Man mag für die allgemeine Bedeutung schon Herodot III, 115. vergleichen, *ὁ Ἠριδανὸς αὐτὸ κατηγορέει τὸ οὔνομα ὡς ἔςι Ἑλληνικὸν καὶ οὐ βαρβαρικόν,* wo „anklagen" oder dergleichen doch nur zur Noth einen Sinn gäbe. Für das *κατά* in dieser Zusammensetzung liegt das eigenthümliche *καταδοκεῖν* nicht fern, z. B. Herodot III, 27. die Meinung auf etwas beziehen.

Beim Aristoteles wird es zum stehenden Terminus und bezeichnet im Urtheil und Satze Prädiciren. Vergl. über den Begriff insbesondere analyt. post. I, 22. p. 82, b, 37. Daher heisst *τὸ κατηγορούμενον* was ausgesagt wird, *τὸ κοινῇ κατηγορούμενον* z. B. de sophist. elench. c. 22. p. 179, a, 3. das gemeinsame Prädicat. Es schliessen

sich daran Zusammensetzungen an, wie *προσκατηγορεῖσθαι*, z. B. metaphys. *I* (X), 2. p. 1054, a, 16., wo damit das Verhältniss des Attributs *εἷς* zu *ἄνθρωπος* bezeichnet wird, und *ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος*, das Verhältniss der gegenseitigen Aussage, top. I, 5. p. 102, a. 191, 8. p. 103, b, 8., *ἀντικατηγορούμενον* top. V, 3. p. 132, a, 4. V, 5. p. 135, a, 15. analyt. post. I, 22. p. 83, a, 37. 38., wodurch das eigenthümliche Merkmal beschrieben wird, inwiefern es, selbst ausgesagt, doch auch an die Stelle der Sache, von der es ausgesagt wird, gesetzt werden kann.

An einzelnen Stellen wird der Begriff *κατηγορία*, *κατηγορικόν* enger gezogen. Wie in *κατάφασις* der Gegensatz gegen *ἀπόφασις*, die verbindende Aussage gegen die scheidende hervortritt, so setzt sich diese bestimmtere Bedeutung des *κατά* statt der allgemeinen der Beziehung hin und wieder in *κατηγορία*, *κατηγορικόν* u. s. w. fort, wie der Zusammenhang deutlich beweist, z. B. *ὅρος κατηγορικός*, bejahender Terminus des Schlusses (analyt. pr. I, 24. p. 41, b, 6.), *πρότασις κατηγορική*, bejahendes Urtheil, im Gegensatz gegen die *ϛερητική* (analyt. pr. I, 2. p. 25, a, 7.), *ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ ϛερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας* (analyt. pr. I, 46. p. 52, a, 15.) *οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης ϛέρησις* (d. gen. et corr. I, 3. p. 318, b, 16.).

Die allgemeine Bedeutung der Aussage begrenzt sich später in der stoischen Grammatik, in welcher *κατηγόρημα* der prädicative Theil des Satzes heisst. Diog. Laert. VII, 64. Ammonius zu Aristoteles d. interpr. p. 105, a, 2. Brandis. In demselben Sinne nennen nach Plutarch, quaest. Platon. p. 1009. ed. Francof. einige, wie es scheint, stoische Dialektiker das Verbum *κατηγόρημα*.

Man erkennt auch bei Aristoteles in einzelnen Stellen, in welchen *κατηγορία* gebraucht wird, die Aussage des Prädicats als nächste Bedeutung wieder. So heisst es in den Kategorien c. 5., wo von der individuellen Substanz

als *πρώτη οὐσία* die Rede ist, c. 5. p. 3, a, 36. *ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐςι κατηγορία.* Die erste Substanz, z. B. der einzelne Mensch gehört allerdings im logischen Sinne der ersten Kategorie an, aber sie tritt eigentlich nicht ins Prädicat, indem sie vielmehr als Subject das Substrat der Aussage bildet; und die Fälle sind selten, in welchen ihr Begriff zur Bestimmung eines Unbestimmten Prädicat wird. [1]) Selbst die modalen Bestimmungen des Prädicats (Möglichkeit, Nothwendigkeit u. s. w.) werden nach dem Zusammenhang kurzweg durch *ἄλλαι κατηγορίαι* angedeutet analyt. pr. I, 29. p. 45, b, 35. An dieselbe allgemeine Bedeutung der Aussage lehnt sich der Ausdruck phys. II, 1. p. 192, b, 16. Das, was von Natur ist, heisst es dort, hat den Ursprung von Bewegung und Ruhe in sich selbst: *κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐςίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάςης καὶ καθ' ὅσον ἐςὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον.* Bett Kleid und dergl. haben, wie aus dem Folgenden hervorgeht, inwiefern sie materiell sind, nebenbei und als zweite Bestimmung Bewegung, z. B. Schwere, aber soweit sie von der Kunst herstammen und inwiefern sie *κλίνη, ἱμάτιον* heissen (eine solche einzelne Aussage empfangen haben), tragen sie keinen Antrieb einer Veränderung in sich. Ebenso bezieht sich der Ausdruck de partibus animalium I, 1. p. 639, a, 29. auf den gemeinschaftlichen Namen: *ἕτερα δὲ ἴσως ἐςὶν οἷς συμβαίνει τὴν μὲν κατηγορίαν ἔχειν τὴν αὐτήν, διαφέρειν δὲ τῇ κατ' εἶδος διαφορᾷ, οἷον ἡ τῶν ζῴων πορεία· οὐ γὰρ φαίνεται μία τῷ εἴδει· διαφέρει γὰρ πτῆσις καὶ νεῦσις καὶ βάδισις καὶ ἕρψις.* Fliegen, Schwimmen, Gang, Kriechen haben als nebengeordnete Arten dasselbe Prädicat der Ortsbewegung (*πορεία*).

---

1) *Φαμὲν γάρ ποτε τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν* analyt. pr. I, 27.

Diese Bedeutung der Aussage begleitet auch den Namen der Kategorien, da alle, mit Ausnahme der ersten Substanz und auch diese, wie erwähnt, in einzelnen Fällen, Kategorien werden können. In dem Buch über die Kategorien wird die Frage, inwiefern die einzelnen Prädicat werden können, mehrfach berührt (c. 3. c. 5.). Auch tritt in der Bezeichnung *κατηγορήματα*, die ohne Unterschied neben *κατηγορίαι* herläuft, das, was ausgesagt wird, deutlich hervor. [1]) Daher werden die Kategorien durch praedicamenta übersetzt, und schon der Name führt auf einen Zusammenhang mit dem Grammatischen.

Wenn hiernach unter Kategorien die allgemeinsten Aussagen verstanden werden, so heissen sie, inwiefern sie verschieden sind, *γένη τῶν κατηγοριῶν*. Z. B. top. I, 9. p. 103, b, 20. *μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέσσαρες.* top. I, 15. p. 107, a, 3. *σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν.* top. VII, 1. p. 152, a, 38. *ὁρᾶν δὲ καὶ εἰ μὴ ἐν ἑνὶ γένει κατηγορίας ἀμφότερα, ἀλλὰ τὸ μὲν ποιὸν τὸ δὲ ποσὸν ἢ πρός τι δηλοῖ.* analyt. post. I, 22. p. 83, b, 15: *καὶ τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται.* d. soph. elench. c. 22. p. 178, a, 5. *ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν.*

Indem die entworfenen Kategorien zur Begriffsbestimmung dienen, bezeichnen sie die obersten Geschlechter und heissen insofern auch bloss *γένη*. Z. B. de anim. I, 1, §. 3. p. 402, a, 22. *πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ*

---

2) Z. B. metaphys. Z, 1. p. 1028, a, 33. *τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη (ἡ οὐσία).* phys. III, 1. p. 200, b, 34. *κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὥς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν.*



οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν.

Was an den angeführten Stellen Geschlechter, *γένη τῶν κατηγοριῶν*, heisst, wird auch durch Gestalten der Aussage, *σχήματα τῆς κατηγορίας* oder *τῶν κατηγοριῶν*, bezeichnet. Z. B. metaphys. *E*, 2. p. 1026, a, 36. *παρὰ ταῦτα δ' ἐςὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον.* metaphys. *I*, 3. p. 1054, b, 27. *πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει, γένει μὲν ὧν μή ἐςι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας.* metaphys. *Θ*, 10. p. 1051, a, 34. *ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων.*

Σχῆμα hat zunächst die Bedeutung der sinnlichen Gestalt, wie z. B. die künstlerische Form der Bildsäule im Gegensatz gegen den Stoff durch *τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας* ausgedrückt wird, metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 4.,[1]) oder metaphys. *Λ*, 8. p. 1074, b, 1. *ἐν μύθου σχήματι* die äussere Form der religiösen Sage im Gegensatz gegen den einfachen zu Grunde liegenden Inhalt bezeichnet; und diese Bedeutung blickt noch da hindurch, wo es in allgemeiner Anwendung die Art und Weise zu bezeichnen scheint, z. B. *εἰς σχῆμα ἀναλογίας ἄγειν* eth. Nic. V, 8. p. 1133, a, 34., wo die Anordnung der Glieder die Gestalt der Proportion erzeugt, in dem Ausdruck der drei Schlussfiguren (*σχήματα τοῦ συλλογισμοῦ*). Inwiefern die Schlussfiguren durch die drei möglichen Stellungen bestimmt werden, welche der Mittelbegriff in der durch drei Begriffe gebildeten Reihe der Unterordnung einnimmt: so tritt bei

1) Die geometrische Gestalt, categor. c. 8., die Gestalt des Atomes u. s. w. vergl. Biese, die Philosophie des Aristoteles. I, S. 77.

diesen Versetzungen des Mittelbegriffs die Analogie der geometrischen Gestalt hervor. Da in der Rhetorik [1]) die Gestalt der Rede (*σχῆμα τῆς λέξεως*) durch den Bezug auf Rhythmus und Metrum gemessen wird, da in einer andern Schrift *τὸ σχῆμα τῆς λέξεως* auf den grammatischen Ausdruck des Geschlechtes, des Activs und Passivs, des Transitivs und Intransitivs geht, [2]) da endlich an einer Stelle der Kategorien [3]) unter *τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας* die grammatische Gestalt der Benennung und zwar nach dem Zusammenhang die grammatische Gestalt des Substantivs verstanden wird: so liegt der Ursprung der Bezeichnung *σχήματα τῆς κατηγορίας* oder *τῶν κατηγοριῶν* zunächst nicht in den innern Begrenzungen des Begriffs, sondern in der verschiedenen Gestalt des Ausdrucks, welche die verschiedenen Aussagen begleitet. Unter der Voraussetzung, dass dies die nächste Erklärung ist, zeigt sich darin eine grammatische Spur.

3. Aristoteles hat die Kategorien in der kleinen

---

1) *Τὸ δὲ σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι μήτε ἄρρυθμον.* rhetor. III, 8. p. 1408, b, 21.

2) soph. elench. c. 4. p. 162, b, 10.: *οἱ δὲ παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως συμβαίνουσιν* (*τρόποι τοῦ ἐλέγχειν*), *ὅταν τὸ μὴ ταὐτὸ ὡσαύτως ἑρμηνεύηται* (wenn das nicht Identische identisch ausgedrückt wird), *οἷον τὸ ἄρρεν θῆλυ ἢ τὸ θῆλυ ἄρρεν ἢ τὸ μεταξὺ θάτερον τούτων, ἢ πάλιν τὸ ποιὸν ποσὸν ἢ τὸ ποσὸν ποιόν, ἢ τὸ ποιοῦν πάσχον ἢ τὸ διακείμενον ποιεῖν καὶ τἄλλα δ' ὡς διῄρηται πρότερον* (wird vom Alexander auf die Eintheilung der Kategorien bezogen)· *ἔςι γὰρ τὸ μὴ τῶν ποιεῖν ὂν ὡς τῶν ποιεῖν τι τῇ λέξει σημαίνειν· οἷον τὸ ὑγιαίνειν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς λέξεως λέγεται τῷ τέμνειν ἢ οἰκοδομεῖν· καίτοι τὸ μὲν ποιόν τι καὶ διακείμενόν πως δηλοῖ τὸ δὲ ποιεῖν τι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.*

3) categor. c. 5. p. 3, b, 13. *ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον.* Vergl. c. 1. p. 1, a, 13.

Schrift dieses Namens, welche am Eingang des Organons steht, behandelt. In der Gestalt, in der sie auf uns gekommen, giebt sie zu manchen Fragen und Bedenken Anlass.

Zunächst würde es von Werth sein, wenn man ihr die Stelle anweisen könnte, welche sie im Sinne des Aristoteles unter den logischen Schriften einnehmen muss. Man hat sie von Alters her vorangestellt, um, wie es scheint, nach dem Gesichtspunkt der Zusammensetzung von den einfachsten Elementen zu den ausgebildeten Formen, von den Begriffen zum Urtheil, vom Urtheil zum Schluss, vom Schluss zum Beweis und zur Wissenschaft in den auf einander folgenden Büchern fortzuschreiten. Indessen hat Aristoteles schwerlich die logische Betrachtung mit vereinzelten Begriffen wie mit zerschnittenen Theilen angehoben, da nach seinem bezeichnenden Ausdruck das Ganze früher als die Theile ist.[1]) Wie er mit dem Ganzen beginnt, so gebietet er, das Zusammengesetzte in seine einfachsten Elemente zu zerlegen.[2]) Es ist wahrscheinlich, dass Aristoteles von der Untersuchung des Satzes oder Urtheils als eines logischen Ganzen ausging, das zuerst auf Wahrheit Anspruch macht. So würde dem System nach die Schrift *περὶ ἑρμηνείας* vor den Kategorien stehen müssen; aber sie ist, wenn manche Rückbeziehungen darin nicht von fremder Hand sind, wahrscheinlich spät geschrieben und deutet nicht auf die Kategorien hin.

Die ganze Schrift der Kategorien sieht abgerissen aus. Sie giebt in den ersten drei Kapiteln ohne Vorbereitung und Einleitung einige aphoristische Bestimmungen,

---

1) polit. I, 2. p. 1253, a, 20.

2) polit. I, 1. p. 1252, a, 18.: *τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν· ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός.*

die später angewandt werden; sie entwirft dann (c. 4.) die Kategorien in den ersten Umrissen und in wenigen Beispielen, behandelt darauf (c. 5 bis 8.) die Kategorie der Substanz, des Quantum, des Relativen, des Quale ausführlicher und bricht (c. 9.) plötzlich ab, so dass sechs Kategorien (Wo, Wann, Liegen, Haben, Thun, Leiden) unerörtert bleiben. Die Postprädicamente (c. 10 ff.), ein zweifelhaftes Anhängsel, treten unberechtigt hinan und machen das Stückwerk der Schrift ebenso wenig ganz, als ein angesetztes Haus einer unausgebauten Kirche aufhilft. Soll daher die Kategorienlehre im Sinne des Aristoteles vollständig erscheinen, so bleibt viel zu ergänzen.

Zunächst fehlt eine Erklärung über den Ursprung der Kategorien. Man sieht nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Daher ist es geschehn, dass Kant sie für „aufgerafft" und Hegel für eine blosse „Sammlung" ansah.[1]) Aber man darf nicht dem Geiste des Aristoteles oder der Sache die Mängel zurechnen, welche die Schuld der uns überkommenen Darstellung sind. Wenn die Kategorien nicht aus dem Gedanken eines Ganzen entworfen und abgeleitet wären, so würden wichtige Untersuchungen, welche auf ihnen stehen, nur den Zufall zur Unterlage haben. Aristoteles verfährt sonst umsichtiger. Auch deuten Ausdrücke, wie *αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι*,[2]) auf eine wirkliche Eintheilung. Wir haben daher zuerst den Zusammenhang der Ableitung aufzusuchen.

Es ist kaum glaublich, was das 9te Kapitel glauben macht, dass die sechs übrigen Kategorien darum nicht erörtert sind, weil sie an sich deutlich sind. Vielmehr

---

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. S. 107. Hegel, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Th. 1, S. 249.

2) de anima I, 1, §. 3. *Διαίρεσις* top. IV, 1. p. 120, b, 36.

sind Kategorien, wie Liegen und Haben (*κεῖσθαι, ἔχειν*), schon im Ausdruck dunkel, und Kategorien, wie Wo, Wann (*ποῦ, ποτέ*), Thun, Leiden (*ποιεῖν, πάσχειν*) geben sicher zu nicht geringern Ausführungen Stoff, als die vier behandelten Kategorien. Es wird daher ferner nöthig sein, die Spuren dieser sechs Kategorien in den übrigen Schriften zu verfolgen.

Da endlich jede Lehre erst in ihren Folgen ihre Stärke und Schwäche offenbart, so wird es wichtig sein, die Kategorien in der Anwendung zu beobachten.

Aristoteles behandelte die Kategorien, wie es scheint, noch in andern uns verlorenen Schriften. Wenigstens führt darauf eine Spur beim Dexippus. Vergl. schol. p. 48, a. 46.: *περὶ δὴ τούτων βέλτιον αὐτὸς ὁ Ἀριςοτέλης ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν ἀνεδίδαξε· προθεὶς γὰρ τὰς κατηγορίας σὺν ταῖς πτώσεσιν αὐτῶν καὶ ταῖς ἀποφάσεσι καὶ ταῖς ςερήσεσι καὶ τοῖς ἀορίςοις ὁμοῦ συνέταξεν αὐτῶν τὴν διδασκαλίαν, πτώσεις τὰς ἐγκλίσεις ὀνομάζων.* Diogenes Laertius nennt in dem Verzeichniss der aristotelischen Schriften (V, §. 23.) *ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά*, dialektische Aufzeichnungen. Vergl. *λόγοι ἐπιχειρηματικοί* d. memor. c. 2. p. 451, a, 19.

4. Wird zunächst nach dem Ursprung der Kategorien gefragt, so enthält die Schrift selbst bei dem Entwurf der zehn Begriffe nur eine Andeutung. Es heisst nämlich im Anfang des 4ten Kapitels p. 1, b, 25.: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαςον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Συμπλοκή*, Verflechtung, ist schon bei Plato ein wiederkehrender Ausdruck für die Satzverbindung. Wie *συμπλέκειν* da gebraucht wird, wo sich Gegensätze verschlingen, wie Aufzug und Einschlag,[1]) so

1) Plato, conviv. p. 191, a. Aristot. top. II, 7. p. 112, b, 27. *ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία συμπλέκεται μὲν ἀλλήλοις ἑξαχῶς* u. s. w.

findet es sich insbesondere da, wo sich Namen und Aussage, Subject und Prädicat verbinden, indem sich darin die Einheit des Beharrenden und der Thätigkeit darstellt. So heisst es bei Plato, sophist. p. 262, D.: *συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι*. p. 262, C.: *καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή — — ὅταν εἴπῃ τις, ἄνθρωπος μανθάνει, λόγον εἶναι φῂς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον.* In demselben Sinne heisst es Theaetet p. 202, B., wie in den Dingen die ersten Elemente verflochten sind, *οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.* Diese Bedeutung der Satzverbindung, die auch später geblieben,[1]) steht für die vorliegende Stelle fest, da es im 2ten Kapitel der Kategorien p. 1, a, 16. ausdrücklich heisst: *τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς· τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.* Hiernach haben alle zehn Kategorien gemein, dass sie ausser der Satzverbindung ausgesprochen werden.

Wenn aber der Satz das Ganze ist, so geht er in der Betrachtung des Begriffs voran; mögen auch die einzelnen Begriffe als Materie des Satzes früher gesetzt werden, so haben sie doch stillschweigend an der Satzverbindung ihr Maass und sie sind nicht zu verstehen, wenn diese nicht verstanden ist. Dies Verhältniss entspricht der Methode des Aristoteles überhaupt, wie z. B. in der Methaphysik[2]) ausgesprochen wird, dass der spitze Winkel und das Element und das Eins als Materie früher sei, als der rechte Winkel und das Ganze und die Zahl, aber nach der Form und dem durch den Begriff bestimmten

1) Z. B. Plutarch. adv. Colot. c. 23. heisst es vom Stilpo: *τῶν ἐν ὑποκειμένῳ καὶ καθ' ὑποκειμένου λεγομένων μηδεμίαν ἀπολιπὼν συμπλοκὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον.*

2) metaphys. *M*, 8. p. 1084, b, 5.

Wesen umgekehrt. Im Besondern ist aber auch schon Anfangs angedeutet, dass die Kategorien die aus der Auflösung des Satzes entstandenen Elemente sind. So heisst es in der angeführten Stelle: τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ, und zwar ist nicht der allgemeine Begriff τρέχειν, νικᾶν gesetzt, sondern die dritte Person, die wie eine Fuge auf das Ganze des Satzes, wozu sie gehört, namentlich auf das Subject zurückweist. Es findet sich dieselbe Spur in den Beispielen der Kategorien c. 4. p. 2, a, 2. noch deutlicher, da sogar der hervorgehobene allgemeine Begriff, der im Infinitiv ausgesprochen ist (κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν), durch Fälle der dritten Person belegt wird. *Κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται.* So tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges an sich und treiben ihre Wurzeln in den einfachen Satz zurück.

5. Satz und Urtheil sind bei Aristoteles so wenig geschieden, als in dem Kreise der Begriffe Aussagen und Kategorien. Die Schrift über den Ausdruck (περὶ ἑρμηνείας) behandelt den Satz und das Urtheil. Es wird nöthig sein, aus dieser Lehre diejenigen Beziehungen hervorzuheben, welche für die Ansicht der Kategorien wichtig sind.

Erst mit dem Urtheil, das darauf gerichtet ist, das Wirkliche geistig darzustellen, tritt der Anspruch auf Wahrheit auf; die isolirten Begriffe schweben beziehungslos und gleichgültig für sich dahin, z. B. wenn man aus dem Urtheil, der Mensch ist weiss, die Begriffe: Mensch, weiss für sich ausspricht; es sind vereinzelte Vorstellungen, die für sich ihren Weg gehen, aber in keinem Zeichen das Recht anerkennen, dass das Wirkliche sie messe und bestimme. Erst die Aussage des Urtheils bringt diesen Bezug auf das Wirkliche. Die Verbindung oder Tren-

nung von Subject und Prädicat, das bejahende oder verneinende Urtheil, entspricht der Verbindung oder Trennung in den Sachen. Aristoteles hebt diese reale Beziehung des Urtheils wiederholt hervor. Sie liegt der Schrift de interpretatione an verschiedenen Stellen zu Grunde, c. 1. 4. 5. 6. und besonders c. 9., wo der Begriff des Nothwendigen und Zufälligen in die Natur der Sache hinein verfolgt wird.[1]) Am deutlichsten wird es in der Metaphysik ausgesprochen. *Θ*, 10. Das Seiende im eigentlichsten Sinne sei Wahres oder Falsches; dies sei in Bezug auf die Dinge zusammengehören oder getrennt sein; und daher urtheile der wahr, der das Getrennte für getrennt und das Vereinigte für vereinigt halte, aber falsch, der sich in seinen Vorstellungen entgegengesetzt verhalte, als die Dinge.[2])

Wie Aristoteles die Aussage des Urtheils, das *κατηγορεῖν* im eigentlichen Sinne, nach den Verhältnissen der werdenden Sache bestimmt, stellt sich besonders in einem wichtigen Kapitel der zweiten Analytik dar. Analyt. post. I, 22. Es soll dort gezeigt werden, dass es bei Bejahungen nach oben und nach unten, nach dem Allgemeinen und Einzelnen hin, ein Letztes gebe, bei dem der Beweis stehen bleibe, und es wird zu dem Ende der eigentliche Begriff des *κατηγορεῖν* und dadurch das Urtheil in seiner ursprünglichen Gestalt bestimmt. Man kann zwar richtig sagen, lehrt Aristoteles: das Weisse dort bewegt sich, jenes Grosse ist Holz, das Weisse dort ist Holz u. s. w.

---

1) In diesem Sinne heisst es c. 9.: *ὁμοίως δὲ οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.*

2) metaphys. *Θ*, 10. p. 1051, b, 1. *τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐςὶ τὸ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥςε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευςαι δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα.*

Aber diese Weise der Aussage ist nicht die eigentliche und ursprüngliche. Denn wenn ich sage, dass jenes Weisse dort Holz ist, dann meine ich nur, dass das Ding, dessen Accidens es erst ist, weiss zu sein, Holz ist, aber nicht umgekehrt, dass die dem Holze zu Grunde liegende Substanz (τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ) das Weisse ist; und weder weil es weiss, noch weil es etwas war, was zu einer Gattung weiss gehört, wurde es Holz; so dass das Weisse als solches nicht Holz ist, sondern nur durch zwischengelegte Beziehung (κατὰ συμβεβηκός). Wenn ich aber sage, das Holz ist weiss, so ist Holz die Substanz (ὑποκείμενον), die auch weiss wurde, ohne etwas anders zu sein, als Holz überhaupt oder etwas, das zur Gattung Holz gehört. Wenn man daher, setzt Aristoteles hinzu, den Sprachgebrauch ordnen darf, so heisse nur diese Art aussagen (κατηγορεῖν), jene hingegen entweder überhaupt nicht oder nur beziehungsweise aussagen (κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν)[1]). In dieser Bestimmung der ursprüng-

1) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 1. ἔςι γὰρ εἰπεῖν ἀληθῶς τὸ λευκὸν βαδίζειν καὶ τὸ μέγα ἐκεῖνο ξύλον εἶναι καὶ πάλιν τὸ ξύλον μέγα εἶναι καὶ τὸν ἄνθρωπον βαδίζειν· ἕτερον δή ἐςι τὸ οὕτως εἰπεῖν καὶ τὸ ἐκείνως. ὅταν μὲν γὰρ τὸ λευκὸν εἶναι φῶ ξύλον, τότε λέγω ὅτι ᾧ συμβέβηκε λευκῷ εἶναι ξύλον ἐςίν, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ τὸ λευκόν ἐςι· καὶ γὰρ οὔτε λευκὸν ὂν οὔθ' ὅπερ λευκόν τι ἐγένετο ξύλον, ὥς' οὐκ ἔςιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. ὅταν δὲ τὸ ξύλον λευκὸν εἶναι φῶ, οὐχ ὅτι ἕτερόν τί ἐςι λευκόν, ἐκείνῳ δὲ συμβέβηκε ξύλῳ εἶναι, οἷον ὅταν τὸν μουσικὸν λευκὸν εἶναι φῶ· τότε γὰρ ὅτι ὁ ἄνθρωπος λευκός ἐςιν, ᾧ συμβέβηκεν εἶναι μουσικῷ, λέγω· ἀλλὰ τὸ ξύλον ἐςὶ τὸ ὑποκείμενον, ὅπερ καὶ ἐγένετο (nämlich λευκόν), οὐχ ἕτερόν τι ὂν ἢ ὅπερ ξύλον ἢ ξύλον τι· εἰ δὴ δεῖ νομοθετῆσαι, ἔςω τὸ οὕτω λέγειν κατηγορεῖν, τὸ δ' ἐκείνως ἤτοι μηδαμῶς κατηγορεῖν, ἢ κατηγορεῖν μὲν μὴ ἁπλῶς, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν. Derselbe Gegensatz der Sache findet sich analyt. post. I, 19., wo dem κατὰ συμβεβηκὸς das καθ' αὑτὰ κατηγορεῖσθαι gegen-

lichen Aussage ist der Vorgang der Sache das Maass. Die erzeugende Substanz (*ὑποκείμενον*) ist das eigentliche Subject des Urtheils, alles andere nur nebenbei; und wie im Wirklichen die Sache oder Eigenschaft entstanden, so soll sie im Prädicate ausgesagt werden. Aristoteles sieht dabei nach seinen klaren Worten auf das Genetische (*ὅπερ καὶ ἐγένετο*).

Diese Erklärung steht nach dem Verlauf der Stelle in unmittelbarem Zusammenhang mit den Kategorien. Denn aus dem ursprünglichen Begriff der Aussage (*κατηγορεῖν*) werden die verschiedenen Richtungen, in welchen sich der Beweis bewegt, gefolgert, und diese sind die Kategorien. [1])

Aristoteles nennt diese Erörterung eine logische und stellt sie der darauf folgenden als einer analytischen entgegen. [2]) Man würde sich irren, wenn man aus diesem Gegensatze schliessen wollte, als wären die Kategorien nicht durch Auflösung des Satzes entstanden. Denn *ἀναλυτι-*

übersteht (p. 81, b, 29.). Vergl. metaphys. *Δ*, 7. p. 1017, a, 21., wo als eine dritte Bedeutung des *κατὰ συμβεβηκὸς* aufgeführt wird: *ὅτι αὐτό ἐστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται*, weil es selbst das Subject für das ist, „wovon es prädicirt wird", wobei Alexander (schol. p. 700, b, 20.) richtig bemerkt: *ὡς ἐν τοῖς παρὰ φύσιν προτάσεσιν, ἐν αἷς συμβεβηκότος οὐσία κατηγορεῖται.*

1) p. 83, a, 17.: *ἔστι δ' ὡς μὲν τὸ λευκὸν τὸ κατηγορούμενον, ὡς δὲ τὸ ξύλον τὸ οὗ κατηγορεῖται· ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι ἀεί, οὗ κατηγορεῖται, ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν· ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ, ὅταν ἓν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ.*

2) p. 84, a, 7. *λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἄν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος, ἀναλυτικῶς δὲ διὰ τῶνδε φανερὸν συντομώτερον* etc.

κῶς bezeichnet hier im Unterschiede von der allgemeinen Betrachtung der Begriffe (λογικῶς) die Begründung des Beweises, die aus dem Verhältniss des Inhalts und Umfangs der Begriffe geschieht;[1]) und diese bestimmte Bedeutung, die mit der allgemeinen Aufgabe der Analytika zusammenhängt, legt dem Ursprung der Kategorien aus der aufgelösten Satzverbindung nichts in den Weg.

Zwar entsteht erst mit dem Urtheile die Möglichkeit der wahren und falschen Aussage und die vereinzelten Begriffe, wie die Kategorien, gehen ohne eine solche Beziehung vorüber. Aber da sie Elemente des Urtheils sind und im Urtheil dazu dienen, das Wirkliche und dessen Verhältnisse zu bezeichnen: so tragen sie den Bezug auf das Reale und eine objective Bedeutung in sich.

Man darf sich dabei durch Metaphysik *E*, 4. p. 1027, b, 18 ff. nicht irren lassen, inwiefern dort ausdrücklich gesagt wird, dass die Verflechtung und Trennung im Gedanken, aber nicht in den Dingen sei.[2]) Die Stelle steht in keinem Widerspruch, und reisst das Urtheil von der Beziehung auf das Wirkliche nicht los. Denn sie bestätigt vielmehr, dass das wahre Urtheil die Bejahung bei dem Vereinigten und die Verneinung bei dem Getrennten enthalte, aber das Falsche den Widerspruch dieser Theilung.[3]) Wenn jedoch von der Uebereinstimmung des

---

1) p. 84, a, 11. ἡ μὲν γὰρ ἀπόδειξίς ἐςι τῶν ὅσα ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν. καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς· ὅσα τε γὰρ ἐν ἐκείνοις ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐςι (Inhalt), καὶ οἷς αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐςιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς (Umfang), οἷον τῷ ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ὃ ὑπάρχει μὲν ἀριθμῷ, ἐνυπάρχει δ' αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ (Umfang der Zahl), καὶ πάλιν πλῆθος ἢ τὸ διαιρετὸν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ ἀριθμοῦ ἐνυπάρχει (Inhalt der Zahl).

2) *E*, 4. p. 1027, b, 29. ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐςιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν. Vergl. *K*, 8. p. 1065, a, 21.

3) p. 1027, b, 20. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγ-

Urtheils mit den Verhältnissen der Dinge die Rede ist, so steht dies Urtheil (συμπλοκή, die Verbindung von Subject und Prädicat) beim Denken und nicht in den Dingen; und es tritt dies am deutlichsten beim Falschen hervor, das nur in dem das Verhältniss der Dinge verschiebenden und verkehrenden Denken entspringt. Der Zusammenhang der Stelle fordert nicht mehr. Indem er den Gegenstand der Metaphysik, das Seiende als Seiendes, hervorhebt, schliesst er zu dem Ende ausser dem Zufälligen das Seiende als Wahres und Falsches aus, inwiefern dies nicht in den Dingen als solchen, sondern in den Gedanken wurzelt.

Hiernach will zwar erst der Satz das Wirkliche in seiner Verbindung oder Trennung nachbilden; und die einzelnen Begriffe sprechen dies für sich nicht aus. Inwiefern sie jedoch als die Materie des Satzes [1]) den Inhalt dessen bezeichnen, was sich verbindet oder trennt: so haben sie insofern einen Bezug auf die Dinge und diese reale Bedeutung begleitet daher die Kategorien trotz ihres Ursprungs aus der aufgelösten Satzverbindung (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα).

6. Der einfache Satz tritt in Subject und Prädicat aus einander. Das Subject erscheint als die Grundlage, auf welche das Prädicat bezogen wird, das ὑποκείμενον, das, grammatisch gefasst, dasjenige ist, von welchem ausgesagt wird (καθ' οὗ λέγεται. Categ. c. 3. c. 5.) und real das-

---

κειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν.

1) In ähnlicher Weise, wie Aristoteles die Voraussetzungen als die Materie des Schlusssatzes bezeichnet. Phys. II, 3. p. 195, a, 16.: τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τῶν συλλαβῶν καὶ ἡ ὕλη τῶν σκευαστῶν καὶ τὸ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωμάτων καὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἰτιά ἐστιν.

jenige, in welchem das Ausgesagte ist (ἐν ᾧ ἐστι). Daher vereinigen sich im ὑποκείμενον die Begriffe des Subjectes und Substrates. Wo ein Urtheil und eine Aussage im eigentlichen Sinne vorliegt, ist das Subject die tragende und erzeugende Substanz [1]) (οὐσία). Die ausgesagten Begriffe (κατηγορούμενα im eigentlichen Sinne) setzen das Subject voraus, und, inwiefern sie nicht Substanzen sind, sind sie, real gefasst, in dem Substrate (συμβεβηκότα) [2]). Das Subject führt hiernach auf die erste Kategorie, die Substanz, die Prädicate auf die übrigen. Indessen kann auch die Substanz, wenn sie nicht einzeln, sondern allgemein genommen wird, Prädicat sein, z. B. ὁ ἄνθρωπός ἐστι ζῷον; und in diesem Sinne ordnet sich auch die Substanz (οὐσία) dem allgemeinen Begriff der Aussage (κατηγορούμενον, κατηγορία) unter. Diese Ansicht liegt, wie es scheint, den Folgerungen der Stelle analyt. post. I, 22. [3]) zu Grunde, in welcher die Kategorien als Prädicate, aber unter ihnen die οὐσία zugleich als Subject gefasst wird.

Das Erste zeigt sich zunächst da, wo aus dem ursprünglichen Begriff der Aussage die verschiedenen Richtungen der Beweise gefolgert werden und hinzugesetzt wird: daher hielten sich die Beweise in den Kategorien,

---

1) S. oben analyt. post. I, 22.

2) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 27.: συμβεβηκότα, οἷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκόν. Vergl. p. 83, b. 12. 19.

3) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 18.: ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι ἀεί, οὗ κατηγορεῖται, ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν· ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ, ὅταν ἓν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ. Was das μὴ κατὰ συμβεβηκός bezeichne, ist oben erklärt (S. 15.). Wenn in dieser Stelle die Kategorien ἔχειν und κεῖσθαι fehlen, so ist dies für den vorliegenden Zweck ohne Bedeutung und wird später erörtert werden.

die einzeln aufgezählt werden. Es wird dabei hinzugefügt: *ὅταν ἓν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ*, wenn eins von einem ausgesagt wird. Diese Bedingung, die im Kapitel auch sonst eingeschärft wird, weist auf den einfachen Satz zurück, in welchem einem einzelnen Subject ein einzelnes Prädicat beigelegt wird. In diesem Sinne wird das *ἓν καθ' ἑνός* von der Prämisse des Schlusses (*πρότασις*) gefordert (analyt. post. I, 2.),[1]) in welcher nur zwei Begriffe auftreten dürfen, da überall im Schlusse nur drei Termini zusammenwirken und sich in beiden Prämissen der Mittelbegriff wiederholt. Vergl. d. interpr. c. 10.[2]) Hiernach erscheinen die Kategorien als die allgemeinen Begriffe, unter welche die Prädicate des einfachen Satzes fallen. Dieselbe Ansicht thut sich im weitern Verlaufe kund, wenn nach den Prädicaten der Kategorien bewiesen wird, dass die Bestimmungen nach oben und dem Allgemeinen hin (*εἰς τὸ ἄνω*) nicht unendlich sind.[3]) Die Kategorien sind die allgemeinsten Prädicate.[4])

---

1) analyt. post. I, 2. p. 72, a, 9.: *πρότασις δ' ἐστὶν ἀποφάνσεως ἕτερον μόριον, ἓν καθ' ἑνός*. Wenn auch in dieser Stelle *ἀποφάνσεως* selbst schon von Joh. Philoponus anerkannt ist und *ἕτερον μόριον*, als bezeichne es Art, auf Bejahung oder Verneinung gezogen wird: so möchte doch *ἀντιφάσεως* dem Sinne und der festen Ausdrucksweise angemessener sein.

2) d. interpr. c. 10. p. 19, b, 6.: *ἓν δὲ δεῖ εἶναι καὶ καθ' ἑνὸς τὸ ἐν τῇ καταφάσει*, was von Ammonius in demselben Sinne erklärt wird.

3) p. 83, b, 12.: *ἀλλὰ δὴ ὅτι οὐδ' εἰς τὸ ἄνω ἄπειρα ἔσται· ἑκάστου γὰρ κατηγορεῖται ὃ ἂν σημαίνῃ ἢ ποιόν τι ἢ τι τῶν τοιούτων ἢ τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ· ταῦτα δὲ πεπέρανται καὶ τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ.* In dieser Stelle sind unter *τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ* nicht die *συμβεβηκότα* zu verstehen, die ja in dem *ἢ ποιόν τι ἢ τι τῶν τοιούτων* genannt sind, sondern das in der Substanz Bezeichnete (Geschlecht und Unterschied). Vergl. p. 83, b, 26.

4) Die Kategorien sind in dieser Beziehung analyt. pr. I, 27.

In derselben Stelle wird zugleich das Zweite bestätigt, dass die *οὐσία* (Substanz) die eigentliche Kategorie des Subjectes ist. Wo nämlich bewiesen wird, dass die Bestimmungen nach unten und dem Einzelnen hin (*εἰς τὸ κάτω*) nicht unendlich sind, wird auf die *οὐσία* als Subject eingegangen. [1])

Vergleichen wir nun die Schrift der Kategorien mit diesem Ergebnisse.

Die Kategorie der Substanz (*οὐσία*) steht voran und es ist ausdrücklich diejenige, die nur Subject sein kann, als die Substanz im eigentlichen und ursprünglichen Sinne bezeichnet. [2]) Sie ist das Einzelne, das da, wo es im eigent-

---

p. 43, a, 29. gemeint: *αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται.*

1) p. 83, b, 1.: *ταῦτα δὲ δέδεικται ὅτι οὐκ ἔςαι ἄπειρα οὔτ' ἐπὶ τὸ κάτω οὔτ' ἐπὶ τὸ ἄνω· οἷον ἄνθρωπος δίπουν, τοῦτο ζῶον, τοῦτο δ' ἕτερον· οὐδὲ τὸ ζῶον κατ' ἀνθρώπου, τοῦτο δὲ κατὰ Καλλίου, τοῦτο δὲ κατ' ἄλλου ἐν τῷ τί ἐςιν· τὴν μὲν γὰρ οὐσίαν ἅπασαν ἔςιν ὁρίσασθαι τὴν τοιαύτην, τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔςι διεξελθεῖν νοοῦντα.*

2) c. 5. p. 2, a, 11.: *οὐσία δέ ἐςιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιςα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐςιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.* Das selbstständig Einzelne, der positive Begriff der ersten Substanz, ist nur in den Beispielen bezeichnet. Seine Selbstständigkeit ist negativ bestimmt und zwar logisch, inwiefern es nicht Prädicat ist, und real, inwiefern es nicht erst in einem Andern ist. Vergl. c. 2. p. 1, a, 24. Wie schon bei Plato (sophist. p. 237, c.) dem Seienden überhaupt (*τὸ ὄν*) *τὸ τὶ* als Einzelnes untergeordnet wird, so sind bei Aristoteles Ausdrücke, wie *ὁ τὶς ἄνθρωπος* zur Bezeichnung des Einzelnen im Gegensatz gegen das Allgemeine fest geworden, wie z. B. selbst in der Politik III, 12. [7.] p. 1283, a, 4. *τὸ τὶ μέγεθος* dem *ὅλως τὸ μέγεθος* entgegensteht. Wenn die Stoiker das Allgemeine *οὔτινα* nannten (*οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται,* Simpl. ad categ. f, 26, b, §. 48. ed. Basil.): so erklärt sich dieser Sprachgebrauch durch dieselbe Beziehung.

lichen Sinne ausgesagt wird, [1]) nicht, wie das Allgemeine, Prädicat werden kann, und näher bestimmt, dasjenige Einzelne, das so selbstständig ist, dass es nicht in einem Substrate gedacht wird. Von diesen ersten Substanzen (*πρῶται οὐσίαι*) sind die zweiten (*δεύτεραι οὐσίαι*), Arten und Geschlechter, unterschieden, die zwar, wie die ersten, Subjecte werden, aber zugleich dazu bestimmt sind, das allgemeine Wesen der ersten im Prädicate zu bezeichnen. [2])

Können nun die andern Kategorien als Aussagen des einfachen Satzes gefasst werden?

Sie werden Kapitel 4. bezeichnet: „Von dem, was in keiner Satzverbindung ausgesprochen wird, bezeichnet jedes entweder Wesen (Substanz) oder wie gross (Quantum) oder wie beschaffen (Quale) oder bezogen (Relation) oder irgendwo (Raum) oder irgendwann (Zeit) oder liegen oder haben oder thun oder leiden. Es ist aber eine Substanz, um es im Umriss zu sagen, z. B. Mensch, Pferd; wie gross z. B. zwei Ellen lang, drei Ellen lang; wie beschaffen z. B. weiss, sprachkundig; bezogen z. B. doppelt, halb, grösser; irgendwo z. B. im Lyceum, auf dem Markte; irgendwann z. B. gestern, im vorigen Jahre; liegen z. B. liegt, sitzt; haben z. B. ist beschuhet, be-

1) Siehe oben S. 14. analyt. post. I, 22.

2) categ. c. 5. p. 2, b, 29.: *εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γάρ τινα ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ τις τί ἐςι, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς οἰκείως ἀποδώσει καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς· τῶν δ' ἄλλων ὅ τι ἂν ἀποδιδῷ τις, ἀλλοτρίως ἔςαι ἀποδεδωκώς, οἷον λευκὸν ἢ τρέχει ἢ ὁτιοῦν τῶν τοιούτων ἀποδιδούς.* Was an dieser Stelle im Gegensatz gegen die allgemeine Substanz, die als Geschlecht und Art erscheint, als fremdere Bestimmung bezeichnet wird, sind die andern Kategorien, die sonst in demselben Sinne *συμβεβηκότα* heissen.

waffnet; thun z. B. schneidet, brennt; leiden z. B. wird geschnitten, gebrannt.“ [1]) Indem sich die letzten Kategorien geradezu in ihrer Form als Prädicat kund geben (ἀνάκειται, κάθηται — ὑποδέδεται, ὥπλιςαι — τέμνει, καίει — τέμνεται, καίεται), sind auch die übrigen alle, wenn man durch die Copula, die der συμπλοκή angehört, die Aussage herstellt, als Prädicate zu fassen, z. B. ἄνθρωπός ἐςι λευκός, ἐςὶ δίπηχυς, ἐςὶν ἐν ἀγορᾷ.

7. Bei dieser Verwandtschaft der logischen Kategorien mit grammatischen Verhältnissen leiteten auch zunächst grammatische Unterschiede den Entwurf der Geschlechter.

Es wird dies zunächst deutlich, wenn man die später und namentlich erst durch die Stoiker ausgebildeten Redetheile mit den Kategorien vergleicht. Die οὐσία entspricht dem Substantiv, das ποσόν und ποιόν dem Adjectiv, und zwar so, dass jenes auch durch das Zahlwort ausgedrückt werden kann, dieses die eigentliche Eigenschaft bezeichnet. Das πρός τι hat eine weitere Bedeutung, als dass es durch den relativen Comparativ begrenzt werden könnte; aber es trägt, wie in der nähern Behandlung (c. 7.) erhellt, die Spuren der grammatischen Betrachtung deutlich an sich. Das ποῦ und ποτέ wird durch die Adverbien des Orts und der Zeit dargestellt. Die vier letzten Kategorien finden sich im Verbum wieder, da durch das

---

1) categ. c. 4. p. 1, b, 25.: τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαςον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔςι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλιςαι· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται.

ποιεῖν und *πάσχειν* das Activ und Passiv, durch das *κεῖσθαι* wenigstens ein Theil der Intransitiven, durch das *ἔχειν*, so weit die hinzugefügten Beispiele es erkennen lassen, die Eigenthümlichkeit des griechischen Perfects, inwiefern es einen Besitz der Wirkung anzeigt, in einen allgemeinen Begriff gefasst werden. Diejenigen Redetheile, welche, wie z. B. die Conjunction, nur der Form dienen, und also dem Ausdruck der ausgeschlossenen *συμπλοκή* angehören, können in den Kategorien nicht vertreten sein (Vergl. poet. c. 20. p. 1456, b, 38.). [1])

Wenn der leitende Gesichtspunkt der Sprache in der Schrift der Kategorien verschwiegen ist, so giebt er sich doch anderweitig kund.

Wir führen zunächst eine Stelle aus der Schrift de sophist. elench. c. 4. p. 162, b, 10 an. Es wird dort von den Weisen der sophistischen Ueberführung, und zwar von denen gehandelt, die sich auf die Gestalt der Rede stützen, wenn das Nichtidentische identisch ausgedrückt und durch den Schein des entsprechenden grammatischen Ausdrucks der Begriff der Kategorie verwechselt wird. Die Stelle lautet so: *οἱ δὲ* (nämlich *τρόποι τοῦ ἐλέγχειν*) *παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως συμβαίνουσιν, ὅταν τὸ μὴ ταὐτὸ ὡςαύτως ἑρμηνεύηται, οἷον τὸ ἄρρεν θῆλυ ἢ τὸ θῆλυ ἄρρεν ἢ τὸ μεταξὺ θάτερον τούτων, ἢ πάλιν τὸ ποιὸν ποσὸν ἢ τὸ ποσὸν ποιόν, ἢ τὸ ποιοῦν πάσχον ἢ τὸ διακείμενον ποιεῖν, καὶ τἄλλα δ', ὡς διῄρηται πρότερον. ἔςι γὰρ τὸ μὴ τῶν ποιεῖν ὂν ὡς τῶν ποιεῖν τι τῇ λέξει σημαίνειν· οἷον τὸ ὑγιαίνειν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς λέξεως λέγεται τῷ τέμνειν ἢ οἰκοδομεῖν· καίτοι τὸ μὲν ποιόν τι καὶ διακείμενόν πως δηλοῖ, τὸ δὲ ποιεῖν τι. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.* Nachdem zunächst in Bezug auf die Genera des Substantivs, des Masculinums, Femininums und Neutrums vor der Verwechslung, welche

1) poet. c. 20. p. 1456, b, 38.: *σύνδεσμος δ' ἐςὶ φωνὴ ἄσημος* u. s. w.

durch die Form des Worts veranlasst werden kann, gewarnt worden: so wird die Täuschung bezeichnet, die dann entstehen kann, wenn verschiedene Kategorien scheinbar denselben Ausdruck haben. Die angeführten Kategorien, *ποιόν*, *ποσόν*, *ποιεῖν*, sind nur Beispiele, und es soll von den übrigen auf gleiche Weise gelten. Das *ὡς διῄρηται πρότερον* ist schon von Alexander auf die Schrift der Kategorien bezogen und kann schwerlich auf etwas anderes gehen. Es ist nach der Stelle kaum zu verkennen, dass sich die Kategorien zunächst nach der Gestalt des Ausdrucks zurecht gefunden, sodann aber über diese hinaus den Inhalt des Begriffs verfolgen. Das *διακείμενον* ist nicht auf das *κεῖσθαι*, sondern auf die *διάθεσις* unter der Qualität zu ziehen (*ποιόν τι*, categ. c. 3. p. 8, b, 27. Vergl. p. 9, a, 16. 20.)

Ebenso tritt in einer spätern Stelle derselben Schrift, Kapitel 22., in welchem die Lösung der aus der Gestalt des Ausdrucks entstehenden Trugschlüsse behandelt wird, der grammatische Leitfaden der Kategorien ans Licht, aber auch ebenso und noch mehr der über die grammatische Form hinausgehende Gesichtspunkt der Sache. Es ist klar, heisst es dort, wie man solchen Täuschungen begegnen müsse, da wir ja die Geschlechter der Kategorien haben (*ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*). Z. B. der eine der Streitenden giebt zu, es sei nichts von dem vorhanden, was die Substanz bezeichnet; der andere zeigt zwar wirklich nur etwas Relatives oder ein Quantum auf, aber etwas, das wegen des Ausdrucks Substanz zu bezeichnen scheint. Aristoteles unterlässt, wenn nicht eine Lücke ist,[1]) diesen Fall im Besondern zu erläutern, aber

1) Die Erklärung des Alexander in den Scholien bei Brandis p. 313, a, 46. lässt sich bei unsrem Text schwerlich rechtfertigen. Eben so wenig genügt die Paraphrase. ed. Spengel p. 104.

stellt dieselbe Verwechslung in zwei andern Kategorien dar: p. 178, a, 9. *οἷον ἐν τῷδε τῷ λόγῳ· ἆρ' ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι; οὔ· ἀλλὰ μὴν ὁρᾶν γέ τι ἅμα καὶ ἑωρακέναι τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἐνδέχεται.* Man kann nicht dasselbige zugleich thun und gethan haben; denn die Thätigkeit der Gegenwart und der Vergangenheit ist als Thätigkeit durch die Zeit verschieden und insofern nicht dieselbe. Will man dagegen einwenden, dass es doch möglich sei, dasselbe zugleich und in derselben Hinsicht zu sehen und gesehen zu haben, so hat man nach der Auflösung des Widerspruchs p. 178, a, 18. einen Einwurf aus einer andern Kategorie untergeschoben. Denn das Sehen sei kein *ποιεῖν*, sondern ein *πάσχειν*. Ueber die Form des Activums (*ὁρᾶν*), die auf die Kategorie des Thuns leitet, geht der Begriff der Sache hinaus und führt auf das Entgegengesetzte (*πάσχειν*). Was die Sache betrifft, so ist diese Abweisung nur dialektisch; denn nach d. anima II, 5. geht die Sinneswahrnehmung, die ein Aneignen ist, nicht in ein Verhältniss des Leidens auf; indessen *χρῆσθαι ἀναγκαῖον τῷ πάσχειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι ὡς κυρίοις ὀνόμασιν* (p. 418, a, 2.). Auf denselben Unterschied der Kategorien des Thuns und Leidens führt die Fortsetzung der Stelle p. 178, a, 11.: *ἆρ' ἔστι τι τῶν πάσχειν ποιεῖν τι; οὔ· οὐκοῦν τὸ τέμνεται καίεται αἰσθάνεται ὁμοίως λέγεται καὶ πάντα πάσχειν τι σημαίνει· πάλιν δὲ τὸ λέγειν τρέχειν ὁρᾶν ὁμοίως ἀλλήλοις λέγεται· ἀλλὰ μὴν τό γ' ὁρᾶν αἰσθάνεσθαί τί ἐστιν, ὥστε καὶ πάσχειν τι ἅμα καὶ ποιεῖν.* Hier entsteht der Widerspruch lediglich dadurch, dass die Kategorien nach der gleichen Form des Wortes bestimmt sind. Die grammatische Gestalt leitet, aber entscheidet nicht. Es ist dabei ein ähnliches Verhältniss, wie in der Geschichte der Grammatik, in welcher zunächst nach der Gleichheit der Form das Zusammengehörige bestimmt wurde, dann aber das Zusammengeordnete nach dem verschiedenen

Sinn vielfach wiederum aus einander wich, wie z. B. *αἰσθάνεται* aus dem Passiv ins Medium übertrat.

Im ersten Kapitel der Kategorien werden die *παρώνυμα* erklärt, p. I, a, 12. *ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προςηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.* Diese Bestimmung steht in der Schrift ziemlich einsam da und wird nur bei der Unterscheidung von *θέσις* und *ἀνακεῖσθαι* c. 7. p. 6, b, 13., von *ποιότης* und *ποιόν* c. 8. p. 10, a, 27. angewandt. Es ist kaum glaublich, dass die Erklärung um dieser Fälle willen, obwohl auch darin die Berücksichtigung des grammatischen Ausdrucks hervortritt, den Kategorien vorangeschickt ist; und sie muss zu der ganzen Lehre eine bedeutendere Beziehung haben. Wir finden davon einzelne Spuren.

Zunächst mag bemerkt werden, dass bei Aristoteles *πτῶσις* die Biegungs- und Ableitungsendung im weitesten Sinne bezeichnet. Erst in der stoischen Grammatik verengt sich der Begriff zum Casus des Nomens, wie z. B. Chrysipp *περὶ τῶν πέντε πτώσεων* schrieb und das Verbum *ςοιχεῖον ἄπτωτον* heisst (Diog. Laert. VII, 58.). Zwar heisst auch bei Aristoteles der Casus des Nomens *πτῶσις*, z. B. categ. c. 7. p. 6, b, 33.: *πλὴν τῇ πτώσει ἐνίοτε διοίσει κατὰ τὴν λέξιν, οἷον ἡ ἐπιςήμη ἐπιςητοῦ λέγεται ἐπιςήμη καὶ τὸ ἐπιςητὸν ἐπιςήμῃ ἐπιςητόν, καὶ ἡ αἴσθησις αἰσθητοῦ αἴσθησις καὶ τὸ αἰσθητὸν αἰσθήσει αἰσθητόν,* wo der Wechsel des Genitivs und Dativs (*ἐπιςητοῦ* und *ἐπιςήμῃ*, *αἰσθητοῦ* und *αἰσθήσει*) durch *τῇ πτώσει διαφέρον* bezeichnet wird. De interpretatione c. 2. p. 16, a, 33.: *τὸ δὲ Φίλωνος ἢ Φίλωνι καὶ ὅσα τοιαῦτα οὐκ ὀνόματα ἀλλὰ πτώσεις ὀνόματος*, vergl. top. V, 7. p. 136, b, 19.: *καὶ γὰρ ἡ πτῶσις τῆς πτώσεως ἔςαι ἴδιον· οἷον ἐπεὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐςὶν ἴδιον τὸ πεζὸν δίπουν, καὶ τῷ ἀνθρώπῳ εἴη ἂν ἴδιον τὸ πεζῷ δίποδι λέγεσθαι.* Aber in dem entgegengesetzten Kreise des Verbums nennt Aristoteles die vom Präsens abgeleiteten Formen ebenfalls

πτῶσις; wenigstens an der Stelle de interpret. c. 3. p. 16, b, 16.: *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὑγίανεν ἢ τὸ ὑγιανεῖ οὐ ῥῆμα ἀλλὰ πτῶσις ῥήματος· διαφέρει δὲ τοῦ ῥήματος, ὅτι τὸ μὲν τὸν παρόντα προσσημαίνει χρόνον, τὰ δὲ τὸν πέριξ.* Die Genera des Nomens werden ebenso bei Aristoteles durch *πτῶσις* bezeichnet, d. sophist. elench. c. 14. p. 173, b, 26.: *ὅταν ἡ πτῶσις μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ δηλοῖ ἀλλὰ τὸ μεταξύ* vergl. de sophist. elench. c. 32. p. 182, a, 27. An den meisten Stellen wird der in den Endungen verschiedene Ausdruck entsprechender Substantiva, Adjectiva und Adverbia durch *πτῶσις* bezeichnet, z. B. categ. c. 1. p. 1, a, 14. *οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.* top. I, 15. p. 106, b, 29 ff., wo sich die Beispiele *δίκαιον, δικαίως, φυλακτικόν, φυλακτικῶς* und ähnliche für die *πτώσεις* finden, top. II, 9. p. 114, a, 26 ff., III, 3. p. 118, a, 34 ff., III, 6. p. 119, a, 37., IV, 3. p. 124, a, 10., V, 4. p. 133, b, 36. VII, 1. p. 151, b, 30. VII, 3. p. 149, b, 25. In den meisten dieser Stellen sind die Beispiele *δικαιοσύνη* und *δίκαιος, ἀνδρία* und *ἀνδρεῖος* gäng und gäbe, in einigen IV, 3., V, 4. finden sich ausserdem *ἐπιστήμη* und *ἐπιστήμων*, III, 6. *ὑπόληψις* und *ὑποληπτόν*, VII, 3. *λήθη* und *ἐπιλανθάνεσθαι.* Zu den *πτώσεις* gesellt sich an mehreren Stellen top. II, 9. III, 6. IV, 3. VII, 1. VII, 3. VII, 4. *σύστοιχα*, das in den zusammengehörigen *πτώσεις* die Verwandtschaft des durchgehenden Wurzelbegriffs bezeichnet, wie denn *συστοιχία* in den Gegensätzen der Begriffe das Zusammenstehende und Gleichartige ausdrückt.

Wenden wir diese Bedeutung der *πτώσεις* auf metaphys. *N*, 2. p. 1089, a, 5 ff. an, so wird darin die grammatische Verwandtschaft der Kategorien bezeugt. Es wird dort von dem parmenideischen Eins gesprochen und der ungenügenden Weise, wie man ihm durch Zahlenlehre habe begegnen wollen. Dabei wird das *μὴ ὄν* als

ψεῦδος unterschieden und zwar nach den Kategorien, und es heisst im Verlauf ausdrücklich p. 1089, a, 26. *τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται,* wozu nach dem erörterten Begriff der *πτώσεις* die deutlichen Beispiele vorangehen, p. 1089, a, 16.: *πολλαχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν. καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί.* So entsprechen nach dieser Stelle den grammatischen *πτώσεις τοδί, τοιονδί, τοσονδί* die Kategorien der Substanz, des Quale, des Quantum. Daher konnte sogar in der eudemischen Ethik (I,8. p. 1217, b, 30.) der Ausdruck *πτῶσις* in gleicher Bedeutung mit Kategorie gebraucht werden. [1])

Das *παρώνυμον*, das in der Schrift der Kategorien (c. 1.) erklärt wird, weist auf diese *πτώσεις* hin und hatte in der ausgeführten Kategorienlehre wahrscheinlich eine grössere Bedeutung, als in dem Abriss der Schrift erscheint. Schon im 6ten Kapitel findet sich eine Andeutung dieser Art p. 6, b, 11. Dort gilt es, Kategorien, die in einander zu laufen drohen, bestimmt zu unterscheiden. Nachdem dies für einzelne Fälle des *πρός τι* und *ποιόν* geschehen, wird es für das *πρός τι* und *κεῖσθαι* versucht. Indem die Lage *θέσις* und mit ihr Begriffe, wie *ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα,* unter die Relation gehören, fallen die Verbalbegriffe, die ihnen doch entsprechen, heraus. Die Entscheidung liegt in der verschiedenen *πτῶσις*, die in dem *παρωνύμως* der Stelle ausgesprochen ist. Die Worte lauten so: *ἔτι δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές, ἡ δὲ θέσις τῶν πρός τι· τὸ δὲ ἀνακεῖσθαι ἢ ἑστάναι ἢ καθῆσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσὶ θέσεις, παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται.* Vergl. p. 1, a, 13.

---

1) eth. Eudem. I, 8. p. 1217, b, 29.: *καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων* (der genannten Kategorien), *ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον* u. s. w.

Wir finden ferner eine Spur der im παρώνυμον die Kategorienlehre bestimmenden πτῶσις top. II, 2. p. 109, b, 1. Indem bei Erklärungen vor der Verwechslung des γένος und συμβεβηκός gewarnt wird, heisst es weiter: πολλάκις δὲ καὶ μὴ διορίσαντι κατάδηλον ὅτι τὸ γένος ὡς συμβεβηκὸς ἀποδέδωκεν, οἷον εἴ τις τὴν λευκότητα κεχρῶσθαι φήσειεν ἢ τὴν βάδισιν κινεῖσθαι· ἀπ' οὐδενὸς γὰρ γένους παρωνύμως ἡ κατηγορία κατὰ τοῦ εἴδους λέγεται, ἀλλὰ πάντα συνωνύμως τὰ γένη τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται· καὶ γὰρ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον ἐπιδέχεται τῶν γενῶν τὰ εἴδη· ὁ οὖν κεχρωσμένον εἴπας τὸ λευκὸν (oben besser τὴν λευκότητα, wodurch das παρώνυμον deutlicher hervortritt) οὔτε ὡς γένος ἀποδέδωκεν, ἐπειδὴ παρωνύμως εἴρηκεν, οὔθ' ὡς ἴδιον ἢ ὡς ὁρισμόν. Da der Begriff des Generellen durch alle Kategorien durchgeht, so gilt das, was an diesem Orte gegen das παρωνύμως in dem Quale gesagt ist, von allen. Wenn der Unterschied der Kategorien unterschiedenen πτώσεις entspricht, wie aus metaphys. *N*, 2. erhellte: so folgt die Forderung, dass nicht παρωνύμως solle erklärt werden, aus der Sache selbst.

Es ergiebt sich insbesondere in der Kategorie der Relation (πρός τι), wie das Einzelne zunächst nach einem grammatischen Kennzeichen darunter gestellt wird und in der Collision der Kategorien das grammatische Kennzeichen entscheidet. Wenn nämlich der Ausdruck, für sich unvollständig, die Ergänzung eines Casus, z. B. des Genitivs, Dativs, bedarf; so ist dadurch das Wesen der Relation angezeigt. Schon in der Definition der Relation tritt der ergänzende Casus als der Hauptbegriff hervor, c. 7. p. 6, a, 36.: πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον, οἷον τὸ μεῖζον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ λέγεται μεῖζον· καὶ τὸ διπλάσιον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ διπλάσιον λέγεται. Und in demselben

Sinne p. 6, b, 9.: *καὶ τὸ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον λέγεται, καὶ τὰ ἄλλα δὲ τὰ τοιαῦτα ὡσαύτως πρός τι λέγεται* vergl. p. 6, b, 23., ferner b, 33. p. 7, a, 7. p. 8, a, 17. c. 9. p. 11, a, 24 ff. An allen diesen Stellen wird die Norm der Relation darin gefunden, ob der Begriff, grammatisch ausgedrückt, den Bezug auf einen ergänzenden Casus, sei es Genitiv oder Dativ, in sich trägt; die beiden letzten sprechen am deutlichsten.

In Kapitel 7. p. 8, a, 15. wird bestimmt, dass die individuelle Substanz (*πρώτη οὐσία*) nie unter die Relation fallen könne und der hinzugefügte Grund enthält nur die grammatische Probe: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀληθές ἐστιν· οὔτε γὰρ τὰ ὅλα οὔτε τὰ μέρη πρός τι λέγεται· ὁ γάρ τις ἄνθρωπος οὐ λέγεται τινός τις ἄνθρωπος, οὐδὲ ὅ τις βοῦς· ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ μέρη· ἡ γάρ τις χεὶρ οὐ λέγεται τινός τις χεὶρ ἀλλά τινος χεὶρ καὶ ἡ τὶς κεφαλὴ οὐ λέγεται τινός τις κεφαλὴ ἀλλά τινος κεφαλή* Will man das grammatische Kennzeichen nachbilden, so übersetze man den Ausdruck der individuellen Substanz *ἡ τὶς χείρ* durch diese Hand. Dann kann man sagen: diese Hand ist Hand des Kallias (*τινὸς χείρ*) aber nicht, diese Hand ist diese Hand des Kallias (*τινὸς τὶς χείρ*). Dem Begriff der Kategorie gemäss wird der Ausdruck des Prädicats zur Norm der Kategorien genommen.

In Kapitel 9. p. 11, a, 20 ff. handelt es sich darum, ob die Begriffe *ἕξις* und *διάθεσις*, *habitus* und *dispositio*, unter die Qualität oder Relation gehören. Der generelle Begriff der geübten Kraft und der Richtung bedarf, wie entschieden wird, des Bezuges auf den Gegenstand und wird daher der Relation zugesprochen, während derselbe Begriff, wenn er bereits seinen Gegenstand in sich aufgenommen hat und dadurch individualisirt ist, nicht mehr einen solchen Bezug nach aussen in sich trägt und daher der Qualität zufällt. So ist Fähigkeit ein relativer Be-

griff, aber Sprachkunde (Fähigkeit der Sprache) ein qualitativer. Aristoteles spricht dies am angeführten Orte folgendermaassen aus: σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων (ἕξεων καὶ διαθέσεων) τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαςα οὐδέν· ἡ μὲν γὰρ ἐπιςήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιςήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαςα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική. Während die ἐπιςήμη, die unter die ἕξις fällt, zur nähern Bestimmung eines objectiven Genitivs bedarf (ἡ ἐπιςήμη ἐπιςητοῦ λέγεται ἐπιςήμη p. 6, b, 34.), sind Begriffe, wie γραμματική, μουσική, in sich ganz; sie tragen ihren Gegenstand schon in sich und fordern daher keinen Casus der Ergänzung. In der Topik IV, 4. heisst es übereinstimmend: p. 123, b, 18. εἰ δὲ τὸ γένος τῶν πρός τι, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ εἶδος· ἡ μὲν γὰρ ἐπιςήμη τῶν πρός τι, ἡ δὲ γραμματικὴ οὔ.

Im vierten Buche der Topik handelt Aristoteles von der Bestimmung des Geschlechts, die in der letzten Allgemeinheit auf die Kategorien führt. Daher bemerkt man auch in dieser Untersuchung die Rücksicht auf den grammatischen Ausdruck und man sieht sie bisweilen mit der Betrachtung des Inhalts streiten, z. B. IV, 4. p. 124, b, 35. Es soll darauf geachtet werden, ob das Geschlecht und die Art sich auch auf dieselbe Weise zu den Casus verhalten. Πάλιν εἰ ὡςαύτως λέγεται τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος κατὰ τὰς πτώσεις, οἷον εἰ τινὶ ἢ τινὸς ἢ ὁσαχῶς ἄλλως· ὡς γὰρ τὸ εἶδος, καὶ τὸ γένος, καθάπερ ἐπὶ τοῦ διπλασίου καὶ τῶν ἐπάνω· τινὸς γὰρ καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ πολλαπλάσιον (die Ergänzung des Begriffs durch den Genitiv ist in Art und Geschlecht dieselbe). Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐπιςήμης· τινὸς γὰρ καὶ αὐτὴ καὶ τά γένη, οἷον ἥ τε διάθεσις καὶ ἡ ἕξις (wie categ. c. 7.). Doch wird aus dem Verhältniss der Sache ein Einwand erhoben: ἔνςασις ὅτι ἐνιαχοῦ οὐχ οὕτως· τὸ μὲν γὰρ διάφορον καὶ τὸ ἐναντίον τινί,

τὸ δ' ἕτερον, γένος ὂν τούτων, οὐ τινὶ ἀλλὰ τινός· ἕτερον γάρ τινος λέγεται. Trotz der innern Einheit des Begriffs ist der Ausdruck des bezogenen Casus verschieden und es gilt daher in der Schrift der Kateg. c. 7. sowohl der ergänzende Genitiv als Dativ für ein Kennzeichen der Relation.

Kurz zuvor top. IV, 4. p. 124, b, 19. lässt es Aristoteles bei einem dialektischen Einwurf bewenden, dem er in der Darstellung der Kategorienlehre durch eine Verweisung auf das παρώνυμον begegnen würde. Wenn die Art, sagt er, zum Relativen gehört, so gehört dazu auch das Geschlecht, z. B. διπλάσιον, πολλαπλάσιον; aber es kann das Geschlecht zum Relativen gehören, ohne dass nothwendig die Art darunter fällt, z. B. ἐπιστήμη, γραμματική. Denn, heisst es weiter: ἢ οὐδὲ τὸ πρότερον ῥηθὲν ἀληθὲς ἂν δόξειεν· ἡ γὰρ ἀρετὴ ὅπερ καλὸν καὶ ὅπερ ἀγαθόν, καὶ ἡ μὲν ἀρετὴ τῶν πρός τι, τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν οὐ τῶν πρός τι ἀλλὰ ποιά. Es fragt sich, ob Aristoteles in einer strengen Erörterung ἀρετή als Art des Geschlechts καλόν und ἀγαθόν anerkennen würde, da durch einen zwischengelegten Begriff leicht zu zeigen wäre, dass nur ein adjectivisches παρώνυμον von ἀρετή unter καλόν und ἀγαθόν steht.

Auf solche Weise bezeugen Stellen aus den verschiedensten Schriften des Aristoteles, was schon aus dem Abriss der Kategorien wahrscheinlich wurde, dass die logischen Kategorien zunächst einen grammatischen Ursprung haben und dass sich der grammatische Leitfaden durch ihre Anwendung durchzieht.

8. Die erste Kategorie ist die Substanz, οὐσία. Sie trägt da, wo sie im ersten und eigentlichen Sinne steht, die Beziehung auf das grammatische Subject, das im Satz das Selbstständige ist, deutlich an sich. Denn die Substanz in der ersten Bedeutung (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως

καὶ μάλιστα λεγομένη) wird von keinem Subjecte ausgesagt; aber ihr werden alle Prädicate beigelegt. Dies Letzte ist das eigentlich positive Merkmal, das öfter wiederholt wird, und trifft das Individuum (*οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος*), das im genetischen Urtheil, wie gezeigt ist,[1]) nie Prädicat wird. Vergl. categ. c. 5. p. 2, b, 15.: *ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν αὐταῖς εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται.* metaphys. Δ, 8. p. 1017, b, 13.: *ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα.* Indessen wird der Begriff der *οὐσία* ausgedehnt und neben die Substanz im ersten und strengen Sinne die zweite gestellt, *οὐσίαι δεύτεραι*, welches die Arten und die Geschlechter sind, categ. c. 5. p. 2, a, 17.: *δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.* Sie treten selbstständig als Subjecte auf, aber können auch, indem sie das Wesen der Individuen ausdrücken, als deren Prädicate erscheinen. Sie theilen mit den ersten Substanzen das Kennzeichen, dass sie beide in keinem Substrate sind (*τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*). Der einzelne Mensch ist für sich und ebenso wenig kann man sagen, dass der Mensch (als Gattung) in dem einzelnen Menschen sei (als Accidenz). categ. c. 5. p. 3, a, 7 ff. So wird die *οὐσία* entworfen und doppelt bestimmt.

9. Diese Kategorie der *οὐσία* wird an manchen Stellen durch *τί ἐστι* bezeichnet. Z. B. top. 1, 9. p. 103, b, 20.: *μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέτταρες· ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.* d. soph. elench. c. 22. p. 178, a, 4.: *δῆλον δὲ καὶ τοῖς παρὰ τὸ ὡσαύτως λέγεσθαι τὰ μὴ*

---

1) Siehe oben S. 21.

ταὐτὰ πῶς ἀπαντητέον, ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν· ὁ μὲν γὰρ ἔδωκεν ἐρωτηθεὶς μὴ ὑπάρχειν τι τούτων ὅσα τί ἐςι σημαίνει· ὁ δ' ἔδειξεν ὑπάρχειν τι τῶν πρός τι ἢ ποσῶν u. s. w., metaphys. *Δ*, 28. p. 1024, b, 12.: καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται· τὰ μὲν γὰρ τί ἐςι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι u. s. w., metaphys. *I* (*X*), 2. p. 1054, a, 13.: ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ, οἷον οὔτ' ἐν τῇ τί ἐςιν οὔτ' ἐν τῇ ποῖον u. s. w., eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 19.: τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐςι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι und bald darauf wird dieselbe Kategorie der οὐσία durch τὸ τί ausgedrückt p. 1096, a, 24.: καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον u. s. w. Diese Stellen mögen genügen, und wenn es sich fragt, was mit dieser neben der οὐσία hergehenden Bezeichnung gemeint sei, so führt dies in eine weitere Erörterung des τί ἐςιν, das in verschiedenem Gebrauch nach mehreren Seiten hinsieht.

Zunächst stellt sich schon im Ausdruck das τί ἐςι dem τί ἦν εἶναι gegenüber. Zu einem frühern Aufsatz [1]), der das letztere behandelte, sind einige Nachträge nöthig. Es wurde das τί ἦν εἶναι als der schöpferische Begriff nachgewiesen, der dem Dasein vorangehend alles, was wahrhaft ist, als das bestimmt, was es ist. An sich selbst ohne Materie offenbart es sich in der Form, durch die die Materie Wesen empfängt. Schaffen und Bilden geschieht durch diesen Begriff und das Denken und Er-

1) Des Verf. Aufsatz: das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι u. s. w. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und griechischen Syntax. Abgedruckt im rheinischen Museum von Niebuhr und Brandis. Heft 4. 1828. Vergl. des Verf. comment. zu Arist. d anima. I, 1, §. 2. II, 1, §. 3. III, 6, §. 7.

kennen hat ihn zu seinem Ziele. In diesem Sinne heisst das *τί ἦν εἶναι οὐσία κατὰ τὸν λόγον, οὐσία ἄνευ ὕλης*, und wird mit der verwirklichenden Thätigkeit (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*) in Eine Linie gestellt. Wenn indessen in der Abhandlung das *τί ἐστι* mit seiner Bezeichnung der angeschauten Gegenwart an das quantitative und qualitative Dasein gewiesen wurde, so dass es allenthalben da, wo die Materie mit in die Vorstellung hineintritt, seine Stelle finde: so erscheinen diese Grenzen gegen den weiten Gebrauch des *τί ἐστι* zu eng, und die Stelle, worauf der Unterschied gegründet wurde, ist ihm bereits durch eine richtigere Interpunction entzogen.[1])

Es fehlt nicht an Stellen, nach welchen *τὸ τί ἦν εἶναι* und *τὸ τί ἐστι* dasselbe zu bezeichnen und in einander aufzugehen scheinen. Man vergleiche z. B. top. I, 5. p. 101, b, 39.: *ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* und analyt. post. II, 10. p. 93, a, 29.: *ὁρισμὸς δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι*, wo durch *ἐπειδή* eine bekannte Voraussetzung eingeführt wird. Was dort durch *σημαίνων*, ist hier, scheint es, durch *λόγος* ausgedrückt. Andere Stellen setzen dagegen den ganzen Unterschied

1) **Bonitz** hat in seinen treffenden observationes criticae in Aristotelis libros metaphysicos p. 14 sqq. gezeigt, dass metaph. *Z*, 4. p. 1030, a, 29. nicht zu interpungiren ist, wie von Brandis und Bekker und in jenem Aufsatz geschehen: *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστιν οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι* — wonach das *τί ἐστιν* im Unterschiede von *τὸ τί ἦν εἶναι* an das Qualitative und Quantitative gewiesen wäre — sondern vielmehr: *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι* — wodurch also *τὸ τί ἐστιν* mit *τὸ τί ἦν εἶναι* im ursprünglichen und abgeleiteten Gebrauche parallel läuft.

voraus, wie z. B. de anima III, 6, §. 7. p. 430, b, 27.: *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς (ἀληθὴς ἢ ψευδής), ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής*, wo die prägnante Bedeutung beider Ausdrücke benutzt wird, um die Wahrheit des *νοῦς* in einen kurzen Ausdruck zu fassen, ferner analyt. post. II, 6. p. 92, a, 7 ff. u. s. w.

Zunächst bemerkt man Folgendes. Wo Aristoteles die vier metaphysischen Gründe, Materie, Form, wirkende Ursache, Zweck, deren inneres Verhältniss er zu erforschen sucht, aufzählt und erörtert, z. B. metaphys. *Α*, 3. p. 983, a, 27., phys. II, 3. p. 194, b, 26., da kehrt für die schaffende Form der Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* wieder; und wir finden in diesem Zusammenhange und an einer solchen Stelle nicht *τὸ τί ἐστι*. In diesem Sinne des durch die Form hervorbringenden Grundes heisst es phys. II, 2. p. 194, a, 20. von Empedokles und Demokrit, die sich im Materiellen und in den wirkenden Ursachen bewegten, *ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο*, vergl. de part. anim. I, 1. p. 642, a, 25., und so wird es oft gebraucht, z. B. von der Seele, die mit ihren Zwecken der Begriff und die bestimmende Form des Leibes ist, de anima II, 1, §. 8. p. 412, b, 13., von der einen Zweck verwirklichenden Form eines Werkzeuges, des Hauses u. s. w.

Diese Bedeutung des hervorbringenden und vorangehenden Grundes hat sich in dem Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* dargestellt. Schon Plato gebraucht das Imperfectum *ἦν* in diesem bezeichnenden Sinne. Da er im Phaedon die grossen Folgen hervorhebt, die der *νοῦς* des Anaxagoras, wenn er wirklich durchgeführt wäre, ergeben hätte, sagt er beispielsweise p. 97, e.: Anaxagoras hätte nicht bloss sagen müssen, ob die Erde platt oder rund sei, sondern auch warum es besser war, dass sie so und nicht anders ist. Der Grund drückt sich dabei als das ideale Prius

kennen hat ihn zu seinem Ziele. In diesem Sinne heisst das *τί ἦν εἶναι οὐσία κατὰ τὸν λόγον, οὐσία ἄνευ ὕλης,* und wird mit der verwirklichenden Thätigkeit (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*) in Eine Linie gestellt. Wenn indessen in der Abhandlung das *τί ἐςι* mit seiner Bezeichnung der angeschauten Gegenwart an das quantitative und qualitative Dasein gewiesen wurde, so dass es allenthalben da, wo die Materie mit in die Vorstellung hineintritt, seine Stelle finde: so erscheinen diese Grenzen gegen den weiten Gebrauch des *τί ἐςι* zu eng, und die Stelle, worauf der Unterschied gegründet wurde, ist ihm bereits durch eine richtigere Interpunction entzogen.[1])

Es fehlt nicht an Stellen, nach welchen *τὸ τί ἦν εἶναι* und *τὸ τί ἐςι* dasselbe zu bezeichnen und in einander aufzugehen scheinen. Man vergleiche z. B. top. I, 5. p. 101, b, 39.: *ἔςι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* und analyt. post. II, 10. p. 93, a, 29.: *ὁρισμὸς δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐςι,* wo durch *ἐπειδή* eine bekannte Voraussetzung eingeführt wird. Was dort durch *σημαίνων*, ist hier, scheint es, durch *λόγος* ausgedrückt. Andere Stellen setzen dagegen den ganzen Unterschied

---

1) Bonitz hat in seinen treffenden observationes criticae in Aristotelis libros metaphysicos p. 14 sqq. gezeigt, dass metaph. *Z*, 4. p. 1030, a, 29. nicht zu interpungiren ist, wie von Brandis und Bekker und in jenem Aufsatz geschehen: *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥςπερ καὶ τὸ τί ἐςιν οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι* — wonach das *τί ἐςιν* im Unterschiede von *τὸ τί ἦν εἶναι* an das Qualitative und Quantitative gewiesen wäre — sondern vielmehr: *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥςπερ καὶ τὸ τί ἐςιν, οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι* — wodurch also *τὸ τί ἐςιν* mit *τὸ τί ἦν εἶναι* im ursprünglichen und abgeleiteten Gebrauche parallel läuft.

voraus, wie z. B. de anima III, 6, §. 7. p. 430, b, 27.: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς (ἀληθὴς ἢ ψευδής), ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐςι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, wo die prägnante Bedeutung beider Ausdrücke benutzt wird, um die Wahrheit des νοῦς in einen kurzen Ausdruck zu fassen, ferner analyt. post. II, 6. p. 92, a, 7 ff. u. s. w.

Zunächst bemerkt man Folgendes. Wo Aristoteles die vier metaphysischen Gründe, Materie, Form, wirkende Ursache, Zweck, deren inneres Verhältniss er zu erforschen sucht, aufzählt und erörtert, z. B. metaphys. *A*, 3. p. 983, a, 27., phys. II, 3. p. 194, b, 26., da kehrt für die schaffende Form der Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι wieder; und wir finden in diesem Zusammenhange und an einer solchen Stelle nicht τὸ τί ἐςι. In diesem Sinne des durch die Form hervorbringenden Grundes heisst es phys. II, 2. p. 194, a, 20. von Empedokles und Demokrit, die sich im Materiellen und in den wirkenden Ursachen bewegten, ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο, vergl. de part. anim. I, 1. p. 642, a, 25., und so wird es oft gebraucht, z. B. von der Seele, die mit ihren Zwecken der Begriff und die bestimmende Form des Leibes ist, de anima II, 1, §. 8. p. 412, b, 13., von der einen Zweck verwirklichenden Form eines Werkzeuges, des Hauses u. s. w.

Diese Bedeutung des hervorbringenden und vorangehenden Grundes hat sich in dem Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι dargestellt. Schon Plato gebraucht das Imperfectum ἦν in diesem bezeichnenden Sinne. Da er im Phaedon die grossen Folgen hervorhebt, die der νοῦς des Anaxagoras, wenn er wirklich durchgeführt wäre, ergeben hätte, sagt er beispielsweise p. 97, e.: Anaxagoras hätte nicht bloss sagen müssen, ob die Erde platt oder rund sei, sondern auch warum es besser war, dass sie so und nicht anders ist. Der Grund drückt sich dabei als das ideale Prius

im Imperfectum aus: *ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος εὑρηκέναι ᾤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτὴν ἐπεκδιηγήσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι*, vergl. phys. II, 7. p. 198, b, 8.: *καὶ ὅτι τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι.* Vielleicht hatte sich schon vor Aristoteles der Sprachgebrauch *τὸ τί ἦν* gebildet. Wenigstens verdient die Nachricht bei Diog. Laert. VI, §. 3. Beachtung, da es dort vom Antisthenes heisst: *πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν.* Wenn sichs in dieser Erklärung um die blosse Zeitbestimmung handelte, so würde man neben der Vergangenheit und Gegenwart noch mit gleichem Recht die Zukunft erwarten. Auch in der megarischen Schule war, wie es nach Plutarch, adv. Colot. c. 23., scheint, *τὸ τί ἦν εἶναι* im Gebrauch. Wenigstens wird dort vom Stilpo, einem spätern Megariker, der die Begriffe des Subjects und Prädicats, z. B. Mensch und gut, aus einander hielt, das Wort angeführt: *ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ.*

In Aristoteles Sinne erkennen wir in dem Imperfectum des *τί ἦν εἶναι* das *πρότερον τῇ φύσει* wieder, das Allgemeine, das der schaffenden Natur zunächst liegt, im Gegensatz gegen das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, das sinnlich Einzelne, das unsere Wahrnehmung zuerst trifft und uns Menschen, die wir mitten in den Erscheinungen stehen, das Bekanntere ist. Dies erhellt aus einer Stelle, wie top. VI, 4. p. 141, a, 23 ff. deutlich. Dort handelt es sich darum, in der Definition das *τί ἦν εἶναι* zu treffen, und dies geschieht dann nicht, wenn die Bestimmungen bloss dem entnommen werden, was uns zunächst liegt, z. B. wenn die Fläche als Grenze des Körpers, der Punkt als Grenze

der Linie erklärt wird, da in diesem Falle von dem Körper, der unter die sinnliche Anschauung fällt, als dem Ersten ausgegangen wird, und nicht von dem Punkt, der in der Entstehung der werdenden Linie, und weiter von der Linie, die dem Ursprung nach der Fläche, und von der Fläche, die dem sich aus Flächen abschliessenden Körper vorangeht. Nur mit Bestimmungen, die zugleich *τῇ φύσει πρότερα* sind, wird das *τί ἦν εἶναι* erreicht. p. 141, b, 22.: *οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν ὅτι τοὺς οὕτως ὁριζομένους* (d. h. diejenigen, die nur in dem uns zunächst Liegenden Merkmale suchen) *οὐκ ἐνδέχεται τὸ τί ἦν εἶναι τῷ ὁριζομένῳ δηλοῦν, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ ταὐτὸν ἡμῖν τε γνωριμώτερον καὶ ἁπλῶς γνωριμώτερον* (d. h. es sei denn, dass das uns Bekanntere und zunächst Liegende mit dem schlechthin und der Natur nach Ersten zusammentreffe).

Wenn dies Prius der Sache in dem Imperfectum des Terminus (des was war sein) bezeichnet ist, so führen auf dasselbige *πρότερον τῇ φύσει* andere Ausdrücke, die neben jenem hergehen. So heisst es metaphys. *Α*, 3. p. 983, a, 26.: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον.* Inwiefern die Erscheinungen, welche uns zunächst liegen, auf diesen Grund als den letzten Begriff zurückgeführt werden, ist dieser letzte zugleich im Ursprung der Dinge der erste.

Wenn man nach der Bedeutung des *εἶναι* in *τὸ τί ἦν εἶναι* fragt, so weisen Verbindungen, wie *τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ, τῇδε τῇ οἰκίᾳ,* auf den aristotelischen Gebrauch des *εἶναι* mit dem Dativ, z. B. *τὸ ἑνὶ εἶναι*, zurück, wodurch der abstracte Begriff bezeichnet wird. Auch bedeutet *εἶναι* für sich allein das gedachte Wesen in wiederkehrenden Ausdrücken, wie *ταὐτὸν τὸ εἶναι, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτόν* u. s. w. Vergl. top. V, 5. p. 135, a, 11.: *τὸ δὲ τὸ εἶναι*

δηλοῦν οὐκ ἴδιον ἀλλ' ὅρος, de anim. II, 12, §. 2. p. 424, a, 25., III, 2, §. 4. p. 425, b, 27. §. 13. p. 427, a, 3., d. memor. c. 1. p. 450, b, 22., top. VI, 4. p. 142, a, 29., eth. Nicom. V, 3. p. 1130, a, 12., VI, 8. p. 1141, b, 24.

In demselben Sinne des *πρότερον τῇ φύσει* wird neben das *τί ἦν εἶναι* einer Sache die *πρώτη οὐσία*, das ursprüngliche und darum eigenthümliche Wesen derselben gestellt. Dieser Ausdruck muss nach dem Zusammenhang verstanden und nicht mit derjenigen *πρώτη οὐσία* verwechselt werden, welche in der Schrift der Kategorien nichts als die kurze Bezeichnung der *οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιϛα λεγομένη* ist und nicht das Wesen als Grund der Sache, sondern das Individuum (*ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος*) bedeutet. So heisst es metaphys. *Z*, 7. p. 1032, b, 1.: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάϛου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν*; und metaphys. *Z*, 13. p. 1038, b, 10., wo gezeigt wird, dass das *καθόλου* als Gemeinschaftliches keine *οὐσία* sei, findet sich in derselben Bedeutung *πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάϛῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ*; und metaphys. *Z*, 17. p. 1041, b, 27. heisst es im Gegensatz gegen die materiellen Elemente: *οὐσία δ' ἑκάϛου μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.*

Das *πρότερον τῇ φύσει*, welches auf diese Weise das *τί ἦν εἶναι* beherrscht, ist Allgemeines, aber nicht jedes Allgemeine ist *τὸ τί ἦν εἶναι.* Vielmehr ist dieses immer das ursprünglich bestimmende Wesen und braucht die Beziehung auf das individuell Bestimmte (*ἕκαϛον, τόδε τι*) nicht aufzugeben, daher es allgemein und auch für diese die gestaltende Form ist. Wie vom *τί ἦν εἶναι* des Menschen überhaupt die Rede ist, so finden sich ebenso auch Ausdrücke, wie *τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ* (metaphys. *Δ*, 18. p. 1022, a, 27.), *τῇδε τῇ οἰκίᾳ* u. s. w.

Inwiefern durch die Form die Materie bestimmt und gebildet wird, trägt *τὸ τί ἦν εἶναι* nothwendig den Be-

zug auf die Materie in sich, wie im Physischen oder Mechanischen. Wenn z. B. die Seele als Entelechie des organischen Leibes sein τί ἦν εἶναι heisst oder analog vom τί ἦν εἶναι der Axt die Rede ist, inwiefern die Form derselben, der mit einem Hebelarm versehene Keil eines solchen Stoffes durch den Zweck, mittelst eines Hiebs zu schneiden, bedingt ist (de anima II, 1, §. 8. p. 412, b, 11 ff.): so ist darin das τί ἦν εἶναι nur im Verhältniss zur Materie gedacht. Darauf bezieht sich auch, was Aristoteles von materiellen Elementen sagt, welche in physischen Definitionen vorkommen, phys. II, 9. p. 200, b, 4. 7. Das τί ἦν εἶναι ist aber immer von der Materie verschieden (ἕτερόν τι metaphys. *Z*, 17. p. 1041, b, 17.) und ist als Form theils Ausdruck eines Zweckes, wie in den Werken der Kunst oder der hervorbringenden organischen Natur, theils nur Erzeugniss einer wirkenden Ursache. Von jenem mag das in der Seele erkannte τί ἦν εἶναι des organischen Leibes, das τί ἦν εἶναι des Hauses, der Axt ein Beispiel sein, von diesem vielleicht das in dem Verhältniss von 1 : 2 liegende τί ἦν εἶναι der Octave (phys. II, 3. p. 194, b, 27.), die zunächst aus der wirkenden Ursache der Schwingungen stammt. Den doppelten Ursprung spricht Aristoteles deutlich aus metaphys. *Z*, 17. p. 1041, a, 26.: καὶ διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐςίν; φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· τοῦτο δ' ἐςὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς· ὃ ἐπ' ἐνίων μέν ἐςι τίνος ἕνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλίνης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον. In diesem Sinne konnte auch Aristoteles von Empedokles und Demokrit, die den inwohnenden Zweck der Dinge nicht erkannt hatten, behaupten, dass sie doch, wenn auch nur in einem kleinen Theil, das τί ἦν εἶναι berührten. Wenn in der angeführten Stelle τὸ τί ἦν εἶναι mit den Worten eingeführt wird, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, so darf dieser Ausdruck nicht durch

„logisch“ in unserm Sinne übersetzt werden. Wie beim Aristoteles das λογικῶς allgemeine Betrachtungen im Gegensatz gegen die eigenthümlichen Principien der Sache bezeichnet und in verwandter Bedeutung dem ἀναλυτικῶς gegenübersteht, so bezeichnet es auch hier die allgemeine Fassung des Begriffs „um es begrifflich zu sagen.“ [1])

Wenn endlich τὸ τί ἦν εἶναι ursprünglich der schöpferische Begriff des Wesens ist, so wird es dann auf die übrigen Kategorien nur übertragen. Vergl. metaphys. Z, 4. p. 1030, a, 21. Z, 5. p. 1031, a, 11. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστιν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.

Halten wir nun τὸ τί ἐστι dagegen. Allenthalben hat es eine Richtung auf die Definition, wenn es auch diese nicht immer erreicht. Wo es sich um die Begriffsbestimmung handelt, wird gefragt, τί ἐστιν ἔκλειψις, τί ἐστι τετραγωνισμός, τί ἐστι γραμμή u. s. w. (z. B. analyt. post. II, 2. p. 90, a, 15., de anima II, 2, §. 1. p. 413, a, 17. I, 1, §. 8. p. 402, b, 19.). Daher geschieht es selbst, dass der Ausdruck τὸ τί ἐστιν, der ursprünglich nichts als das Wesen der Sache ausspricht, auch die logische Fassung desselben, die Definition selbst bezeichnet, z. B. analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34., wo in derselben Bedeutung ὁ λόγος ὁ λέγων τί ἐστιν daneben steht.

Die in τὸ τί ἐστι aufgeworfene Frage erhält in der Definition ihre volle Antwort, in der Angabe des nächsten Geschlechts und der artbildenden Unterschiede. Vergl. z. B. top. VII, 3. p. 149, a, 17. κατηγορεῖται δ' ἐν τῷ τί ἐστι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί, VII, 5. p. 150, a, 27. καὶ ὅτι

1) Die Sache bleibt dieselbe, wenn auch die Worte τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, wie Alexander vermuthet, ein späterer Zusatz sein sollten. Schol. p. 771, b, 17. παρέλκον ἐστὶ καὶ ὑπό τινος ἐνταῦθα παραρριφθέν· περὶ γὰρ τούτου μετ' ὀλίγον ἐρεῖ.

ἐν τῷ τί ἐςι τὸ γένος καὶ αἱ διαφοραὶ κατηγορεῦνται. Aber auch das Geschlecht allein, die Grundlage der Begriffsbestimmung, giebt über das τί ἐςιν eine wesentliche Auskunft. Auf die Frage des τί ἐςιν passt sich mehr, sagt Aristoteles, das Geschlecht als den Unterschied zu antworten. Top. IV, 6. p. 128, a, 23. κατὰ τὴν τοῦ τί ἐςιν ἀπόδοσιν μᾶλλον ἁρμόττει τὸ γένος ἢ τὴν διαφορὰν εἰπεῖν· ὁ γὰρ ζῷον εἴπας τὸν ἄνθρωπον μᾶλλον δηλοῖ τί ἐςιν ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ πεζόν. Top. VI, 1. p. 139, a, 29. μάλιςα γὰρ τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ τὸ γένος δοκεῖ τὴν τοῦ ὁριζομένου οὐσίαν σημαίνειν. Vergl. top. I, 18. p. 108, b, 22. Das Geschlecht liegt dem artbildenden Unterschiede als das Bleibende und in allen Arten Gleiche zu Grunde. Wie die Materie real die Eigenschaften trägt und stützt, so trägt und stützt logisch das Genus die Differenzen, die das Allgemeine, wie die noch unterschiedslose Materie, nur näher bestimmen. Vergl. metaphys. Δ, 28. p. 1024, b, 4. ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐςι, τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες· — — — — τὸ δὲ ὡς ὕλη (λέγεται τὸ γένος)· οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐςί, τοῦτ' ἐςὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην.[1])

Da hiernach das Geschlecht in der Definition, dem sich vollendenden τί ἐςιν, der Haupttheil ist, so erklärt sich daraus, dass τὸ τί ἐςιν auch das Geschlecht für sich bezeichnet. Es findet sich dafür ein entschiedenes Beispiel top. V, 3. p. 132, a, 10 ff., wo gefordert wird, dass die eigenthümlichen Merkmale der Begriffe (τὰ ἴδια) in das Geschlecht (τὸ τί ἐςιν) eingeordnet werden: οἷον ἐπεὶ ὁ θεὶς ἀνθρώπου ἴδιον ζῷον ἐπιςήμης δεκτικὸν εἰς τὸ τί ἐςι θεὶς ἀπέδωκε τὸ ἴδιον, εἴη ἂν κατὰ τοῦτο καλῶς κείμενον τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου. Es ist hier und in dem Voran-

1) Vergl. die Stellen bei Ritter, Geschichte der Philosophie III, S. 138, erste Aufl.

gehenden das eigenthümliche Merkmal nicht in die ganze Begriffsbestimmung eingeführt, sondern nur an das Geschlecht angeknüpft. Vergl. top. VI, 5. p. 142, b, 23. *ἐν ἅπασι δὲ τὸ τοιοῦτον ἁμάρτημά ἐστιν, ἐν οἷς οὐ πρόκειται τοῦ λόγου τὸ τί ἐστιν, οἷον ὁ τοῦ σώματος ὁρισμός τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις, ἢ εἴ τις τὸν ἄνθρωπον ὁρίσαιτο τὸ ἐπιστάμενον ἀριθμεῖν. οὐ γὰρ εἴρηται τί ὂν τρεῖς ἔχει διαστάσεις ἢ τί ὂν ἐπίσταται ἀριθμεῖν· τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων.* Das nächste Geschlecht, das als Substrat allen weitern Bestimmungen des Begriffs zu Grunde liegt, und nichts anders wird in dieser Stelle durch *τὸ τί ἐστι* bezeichnet. Top. I, 5. p. 102, a, 32. *ἐν τῷ τί ἐστι δὲ κατηγορεῖσθαι τὰ τοιαῦτα λεγέσθω, ὅσα ἁρμόττει ἀποδοῦναι ἐρωτηθέντας τί ἐστι τὸ προκείμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου ἁρμόττει, ἐρωτηθέντα τί ἐστι τὸ προκείμενον, εἰπεῖν ὅτι ζῷον.* Vergl. top. IV, 2, p. 122, a, 11 ff. Dieselbe Antwort des Geschlechts wird auf die Frage des *τί ἐστι* gegeben categ. c. 5. p. 2, b, 9. 32.[1]) Es mag hierher noch die Stelle top. IV, 2. p. 122, b, 16. gezogen werden: *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει τί ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι, καθάπερ τὸ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν. Τὸ τί ἐστιν* in der Bedeutung der Definition hat den Unterschied als wesentlichen Bestandtheil in sich, aber keine Differenz sagt für sich, was ist (*τί ἐστιν*).

Das *τί ἐστι*, das für sich das Geschlecht bezeichnen kann, bezeichnet hiernach für sich allein den artbildenden Unterschied nicht, und kann diesen ohne das Geschlecht, das ihn trägt, nicht ausdrücken. Es bedeutet entweder das Geschlecht oder das Geschlecht mit den artbildenden Unterschieden. Im letzten Falle kann man

1) Wir finden diesen Sprachgebrauch noch bei Plotin, z. B. ennead. VI, 1, c. 25. p. 1083, b, Creuz. *εἴπερ τοῦτο δεῖ γένος εἶναι τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον.*



die Elemente zwar einzeln auffassen, aber man muss sie nach der Folge der Natur, wie sie vom Allgemeinen her entstehen, ordnen und vereinigen. Es stehen daher Geschlecht und artbildende Unterschiede nicht neben einander, als könnten sie wie gegen einander gleichgültig im τί ἐςι willkührlich herausgehoben werden, sondern trotz der Mehrheit in einer geordneten Einheit (analyt. post. II, 13. p. 96, a, 35 ff.).

Wenn die artbildenden Unterschiede auch allein ohne das Geschlecht ins τί ἐςι gehörten, so wäre das gerade der Fall, der top. VI, 5. p. 142, b, 22 ff. getadelt wird. Wenn man sage, heisst es dort, der Körper sei das, was drei Abmessungen habe, welches doch der Unterschied des Körpers von der ebenen Figur sein würde, so sei dem Begriff das τί ἐςιν nicht vorgesetzt. [1])

In Uebereinstimmung mit dem Angegebenen bezeichnet ἐν τῷ τί ἐςι κατηγορούμενον nicht selten das Geschlecht. Vergl. top. IV, 1. p. 120, b, 21., wo durch diesen Ausdruck das γένος den συμβεβηκότα entgegengesetzt wird, IV, 2. p. 122, a, 3 ff., IV, 6. p. 127, b, 26 ff. Alex. Aphrodis. zu top. III, 1. p. 116, a, 23. in den Scholien.

Die allgemeine Bestimmung des Geschlechts, die in dem ἐν τῷ τί ἐςι κατηγορεῖσθαι den Grundgedanken bil-

---

1) Hiernach ist, wie es scheint, der von Bonitz für die Bestimmung des τί ἐςι gegebene beachtenswerthe Beitrag (neue jenaische allgemeine Literaturzeitung 1845, No. 216.) zu berichtigen. Es giebt nicht jede Antwort auf τί ἐςιν ein κοινόν und die διαφορά für sich allein wird im aristotelischen Sinne nicht damit bezeichnet. Vergl. top. IV, 6. p. 128, a, 20. Porphyrius sagt in der εἰσαγωγή c. 2. p. 1, b, 15. Bekk., indem er die aristotelischen Bestimmungen erläutert: τῆς δ' αὖ διαφορᾶς καὶ τῶν κοινῶς συμβεβηκότων διαφέρει τὸ γένος· ὅτι εἰ καὶ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει κατηγοροῦνται αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ κοινῶς συμβεβηκότα, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ τί ἐςι κατηγοροῦνται, ἀλλ' ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐςι.

det, kann nicht bloss von der Substanz, sondern auch von den übrigen Kategorien gefordert werden. Daher kommt es, dass das *τί ἐστιν*, das vorzugsweise Bezeichnung der ersten Kategorie ist, über diese hinaus geht und auch auf jede andere angewandt werden kann. Denn sie sind alle allgemeine Geschlechter. Am deutlichsten spricht diesen Zusammenhang metaphys. Z, 1. p. 1028, a, 35. aus: *ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν· καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν.* Vergl. metaphys. Z, 4. p. 1030, a, 22. In der Topik I, 9. p. 103, b, 20. wird *τί ἐστι* als erstes Prädicat genannt, aber es ist weiter als die Substanz, die erste Kategorie, die sich in den Individuen und in der Art und dem Geschlecht der Individuen bewegt. Es handelt sich nämlich dort um die Frage, in welche Kategorie diejenigen Sätze (*προτάσεις*) fallen, welche das Geschlecht, oder das Accidens, oder das Eigenthümliche, oder den Begriff ausdrücken. Zuerst werden die 10 Geschlechter der Kategorien aufgezählt und dabei wird die erste *τί ἐστι* genannt. Dann heisst es weiter: *ἀεὶ γὰρ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὸ γένος καὶ τὸ ἴδιον καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐν μιᾷ τούτων τῶν κατηγοριῶν ἔσται· πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις ἢ τί ἐστιν ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν σημαίνουσιν, δῆλον δ' ἐξ αὐτῶν ὅτι ὁ τί ἐστι σημαίνων ὁτὲ μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ τῶν ἄλλων τινα τῶν κατηγοριῶν, ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει· ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει· ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχυαίου μεγέθους ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον πηχυαῖον εἶναι μέγεθος, τί ἐστιν ἐρεῖ καὶ ποσὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἕκαστον*

γὰρ τῶν τοιούτων, ἐάν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγηται ἐάν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐςι σημαίνει· ὅταν δὲ περὶ ἑτέρου, οὐ τί ἐςι σημαίνει, ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιὸν ἤ τινα τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. In dieser Stelle stimmt auf die Frage τί ἐςι nur das erste Beispiel (ἄνθρωπος, ζῶον) mit der Kategorie der Substanz. Jede andere Kategorie spricht, wie aus den folgenden Beispielen erhellt, so lange das τί ἐςι aus, als sich Subject und Prädicat innerhalb desselben Geschlechtes bewegen; und die übrigen Kategorien (τὰ συμβεβηκότα) beginnen erst dann, wenn das Prädicat unter eine andere Kategorie als das Subject fällt, z. B. ἄνθρωπός ἐςι λευκός, wo das Subject Substanz ist und das Prädicat ein Quale aussagt (vergl. categ. c. 5. p. 3, a, 15.). Dies ist in der Stelle durch die Worte: ἐὰν περὶ ἑτέρου bezeichnet. So lange Subject und Prädicat in derselben Kategorie sind, geschieht im Urtheil jene Unterordnung unter das Allgemeine, die das Wesen der Sache ausspricht.

Trotz dieser Erweiterung heisst die erste Kategorie τὸ τί ἐςι, denn die Erweiterung ist nur secundär.[1])

Der Name lag von einer Seite der Sache nahe. Denn man erkennt in der Erörterung der ersten Kategorie, οὐσία, (categ. c. 5.) wenn es sich darum handelt, was aufgenommen und was ausgeschlossen werden solle, nicht undeutlich, dass dabei die Definition als Maass vorschwebt. In diesem Sinne sind namentlich die specifischen Differenzen, die sonst als etwas Qualitatives bezeichnet werden, zu der ersten Kategorie geschlagen. Wenn ferner das τί ἐςι, wie wir zeigten, das Geschlecht bedeutet, so stimmt es mit der zweiten Substanz, οὐσία δευτέρα, zusammen.

Indessen bleibt von einer andern Seite eine Schwierigkeit. Unter der ersten Kategorie steht auch das In-

---

1) metaphys. Z, 4. p. 1030, a, 24. ὥςτε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐςι μὲν ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς.

dividuum, die erste Substanz (*οὐσία πρώτη*). Diese kann als solche in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, mit ihren unendlichen und noch dazu wandelnden Accidenzen nicht definirt werden (metaphys. *Z*, 15. p. 1039, b, 27.), und dem *τί ἐστι* als Geschlecht steht sie geradezu entgegen. Daher geschieht es auch, dass Aristoteles, um die Kategorie der *οὐσία* ganz und gleichmässig als Geschlecht und Individuum zu bezeichnen, zu *τί ἐστι* noch *τόδε τι*, den Ausdruck des räumlich bestimmten Einzelnen, hinzufügt. So metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 11. *σημαίνει γὰρ (τὸ ὄν) τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.* Wenn dessen ungeachtet das *τί ἐστι* der umfassende Name für die ganze Kategorie der *οὐσία*, für die erste und zweite Substanz geworden ist: so ist der Grund in der grammatischen Gestalt der Aussage zu suchen. Auf die Frage, was ist das Vorliegende, tritt in der Antwort auch das Individuum ins Prädicat, und insofern kann *τί ἐστι* auch für die Frage nach der ersten Substanz gelten. Diese Beziehung ist angedeutet top. I, 9. p. 103, b, 29.: *ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει.* Ebenso kann auf die Frage, *τί ἐστι τὸ ἐκκείμενον*; geantwortet werden, *ἐστι Καλλίας* (*ὅ τις ἄνθρωπος*) (vergl. analyt. pr. I, 27. p. 43, a, 35.). So lange indessen für die Kategorie der Begriff des Prädicats, und zwar im eigentlichen und ursprünglichen Urtheil, festgehalten wird, ist das Allgemeine des Geschlechts, also das *τί ἐστιν* in der oben angegebenen Bedeutung, das Wesentliche.

Das *τί ἐστι* unterscheidet sich vom *τί ἦν εἶναι* grammatisch dadurch, dass es in dem Tempus ausgesprochen wird, das der Ausdruck des Allgemeinen ist, während im Imperfectum *τὸ τί ἦν εἶναι* eine besondere Beziehung durchblickte. Daher würden wir die Sache zu eng fassen, woll-

ten wir im Präsens des τί ἐστι den Gegensatz des πρότερον τῇ φύσει, die uns gegenwärtige Erscheinung, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, angedeutet glauben. Indessen geht die Frage τί ἐστι von der Thatsache aus, die allerdings uns zunächst liegt und Aristoteles sagt kurzweg: γνόντες δὲ ὅτι ἐστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστι θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος (analyt. post. II, 1. p. 89, b, 34.), wo sich das οὖν auf die Voraussetzung des Daseins bezieht.

Dieser Weg, den Begriff als das Gemeinschaftliche aus den Thatsachen der Erfahrung zu gewinnen, entspricht der Induction, die vom Besondern zum Allgemeinen geht. Aristoteles bezeichnet ihn an vielen Stellen oder setzt ihn, wie z. B. nicht selten im 4ten Buch der Topik, stillschweigend voraus. Im Besondern behandelt er dies Verfahren analyt. post. II, 13. p. 97, b, 7 ff. und stellt es an der Weise dar, wie z. B. der Begriff der Hochherzigkeit (τί ἐστιν ἡ μεγαλοψυχία) gefunden wird.

Dass neben diesem Wege der entgegengesetzte herläuft, erhellt aus den Stellen, in welchen Aristoteles davon handelt, ob es einen Beweis der Definition und wo es einen solchen gebe. Dem Mittelbegriff des Schlusses, der umgekehrt als die Induction vom Allgemeinen zum Besondern geht, entspricht der hervorbringende Grund, und die Definition soll nach der Forderung des Aristoteles, wo sie einen abgeleiteten Begriff darstellt, diesen Mittelbegriff enthalten. In diesen Fällen beweist der Syllogismus durch ein Allgemeines.[1])

Beides hat einen innern Zusammenhang. Denn indem aus der Thatsache das Wesen gefunden wird, ist dies Wesen das πρότερον τῇ φύσει und stammt als das Allgemeine aus dem Grunde der Sache.

1) vergl. des Verf. elementa logices Aristoteleae. §. 60 ff. — Kühn, de notionis definitione qualem Aristoteles constituerit. §. 3. p. 16 ff.

Hiernach vollendet sich das *τί ἐστιν* in der Definition, indem sie das *τί ἦν εἶναι* als ihren eigentlichen Gegenstand in sich trägt. Die Definition hat darin ihre Norm, ob sie das *πρότερον τῇ φύσει* ausspreche und sie enthält in diesem Sinne das Geschlecht und den artbildenden Unterschied.[1]) Wenn man umgekehrt auf die logische Darstellung des *τί ἦν εἶναι* sieht, so liegt das vollständige Princip der Gestaltung weder im Geschlecht, noch im Unterschied allein. Beide werden gefordert, das Geschlecht z. B. top. VI, 5. p. 143, a, 17. *ἀπολιπὼν οὖν τὸ τῆς δικαιοσύνης γένος οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι· ἡ γὰρ οὐσία ἑκάστῳ μετὰ τοῦ γένους,* und die Unterschiede, die das Geschlecht bestimmen, top. VI, 8. p. 146, b, 31. *ἀπολείπων γὰρ διαφορὰν ἡντινοῦν οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι.* Wo das *τί ἦν εἶναι* ausgedrückt wird, da wird das Genus mit der Differenz zusammengefasst. Mit Bezug auf die Darstellung des *τί ἦν εἶναι* heisst es top. VI, 4. p. 141, b, 25.: *εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον, ταῦτα δὲ τῶν ἁπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν.* Geschlecht und Unterschied sind beide das der Natur nach Frühere; denn zusammen bilden sie als das Wesen die Sache. Dabei müssen die Differenzen in der Abfolge, welche der Entstehung entspricht, zu dem Genus hinzutreten und auch nur dadurch vollendet sich die Definition. Analyt. post. II, 13. p. 97, a, 23., II, 5. p. 91, b, 29. Durch das Geschlecht und die artbildenden Unterschiede wird das Nothwendige angegeben (analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34.); und wer die Definition ausserhalb des Geschlechtes durch andere Kategorien versucht, thut es auf eine dem Wesen der Sache fremde Weise (categ. c. 5. p. 2, b, 34.).

---

1) vergl. elementa logices Aristoteleae. 3te Aufl. §. 59. u. d. Anmerk.

Die Bestimmung des τί ἦν εἶναι fällt hiernach ganz in das τί ἐστι. In diesem Sinne wird τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστιν ἴδιον genannt (analyt. post. II, 6. p. 92, a, 7.).[1]) Es ist das ursprünglich Eigenthümliche gemeint, wie es die Definition als Wesen der Sache ausdrückt, im Unterschiede von dem mittelbar Eigenthümlichen, das erst aus dem Wesen folgt; es ist, um es in den alten logischen Ausdrücken zu sagen, ein *constitutivum proprium* im Unterschiede der *consecutiva propria*, die nicht selten bei Aristoteles schlechthin ἴδια heissen (top. I, 4. p. 101, b, 17.), wie es z. B. ἴδιον des Menschen ist, γραμματικῆς δεκτικός zu sein (top. I, 5. p. 102, a, 18., V, 3. p. 131, b, 37.). Wer daher das τί ἦν εἶναι bestimmen will, muss nur das nehmen, was im τί ἐστι ausgesagt wird und dies ganz, Geschlecht und Unterschiede (top. VII, 5. p. 150, a, 27., VII, 3. p. 149, a, 14 ff.).

Hieraus erhellt auch der Sinn des kurzen Ausdrucks, mit welchem Aristoteles die Wahrheit des νοῦς bezeichnet, d. anima III, 6, §. 7. p. 430, b, 27.: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς (ἀληθὴς ἢ ψευδής) ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής. Der Verstand denkt wahr, wenn er das Wesen der Erscheinung nach dem hervorbringenden Grunde denkt. Aristoteles sieht in dieser der materiellen Erscheinung entgegengesetzten That auf ähnliche Weise das Eigenthümliche des Verstandes, wie es das Eigenthümliche des Gesichts ist, die Farbe wahrzunehmen und darin eine sinnliche Form von der sinnlichen Materie abzuscheiden (ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές).

Es ist kein Widerspruch, wenn das materielle Individuum als solches, und zwar mit seinen wandelnden Accidenzen nicht definirt werden kann (metaphys. *Z*, 15.

1) ἴδιον ist zu lesen, nicht ἰδίων. s. Kühn a. a. O. p. 13.

p. 1039, b, 27.), διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαςα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐςιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥς' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή) und doch dem Individuum (dem Kallias, diesem Hause, Δ, 18. p. 1022, a, 27.) ein eigenthümliches Wesen als schöpferischer Begriff (τὸ τί ἦν εἶναι) zu Grunde liegt. Was am Einzelnen im Begriffe bestimmt werden kann, ist nicht das Vergängliche, sondern das Bleibende.

Nach Obigem müssen auch diejenigen Stellen erklärt werden, in welchen das τί ἦν εἶναι und τί ἐςι als wesentlich verschieden einander beigeordnet werden. Z. B. analyt. post. II, 4. p. 91, a, 25.: εἰ δὴ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ τί ἐςι ἄμφω ἔχει (der Oberbegriff und Mittelbegriff), II, 4. p. 91, b, 24.: τί γὰρ κωλύει τοῦτο ἀληθὲς μὲν τὸ πᾶν εἶναι κατὰ τοῦ ἀνθρώπου, μὴ μέντοι τὸ τί ἐςι μηδὲ τὸ τί ἦν εἶναι δηλοῦν. In solchen Stellen bezeichnet das τί ἐςι das Geschlecht, wie diese Bedeutung oben nachgewiesen wurde, und das τί ἦν εἶναι, das Wesen der Sache, das erst durch das Geschlecht in Verein mit den artbildenden Unterschieden ausgedrückt wird.

Endlich vergleichen wir noch die Bedeutungen des τί ἐςι und der οὐσία. Denn wie der Begriff des τί ἐςι wechselt und seine Bedeutung aus dem Zusammenhang bestimmt wird, so verwandelt sich der Sinn der οὐσία auf ähnliche Weise. In den Kategorien heisst die οὐσία das Individuum und das Geschlecht; in der Metaphysik tritt sie vielfach als die οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον auf und ist in diesem Sinne dem τί ἦν εἶναι gleichbedeutend und entspricht dann wiederum als Gegenstand dem τί ἐςιν, inwiefern dieses die Definition ist. In die οὐσία scheint immer der Gegensatz hinein; bald ist sie das Seiende und Bleibende im Gegensatz gegen das eigene Werden (γένεσις), wie bei Plato und auch bei Aristoteles, z. B. de part. anim. I, 1. p. 640, a, 18., bald das Seiende und Behar-

rende im Gegensatz gegen das Veränderliche ihrer Erscheinung (*συμβεβηκότα*). Diese letzte Bedeutung beherrscht die Kategorien.

10. Wir verfolgen nun die Kategorie der *οὐσία* nach dem Inhalt des Begriffs.

Wenn die Substanz ein ursprünglicher und letzter Begriff ist, wie es nach Aristoteles scheint, der sie an die Spitze der Kategorien stellt: so kann sie nur aus ihr selbst und nicht aus einem Allgemeinern verstanden werden. Was daher zu ihrer Bestimmung gesagt wird, kann nur ein Kennzeichen sein, wenn auch eigenthümlich, doch nur aus dem für sich gesetzten Wesen abgeleitet. So zeigt sichs auch in der Behandlung. Alles ist darauf angelegt, in der *οὐσία* das Selbstständige hervorzuheben; und Spinoza's Definition: *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*, vollendet nur in einem scharfen Ausdruck, was Aristoteles beginnt; aber auch diese Definition, scheinbar positiv und aus sich verständlich, hat ein Element in sich, das nur dann begriffen wird, wenn die Substanz, die definirt werden soll, vorausgesetzt in der Vorstellung vorangeht. Wenn die Substanz den Charakter des Selbstständigen hat, so ist in dem Selbst, dem *in se esse*, die vorangedachte Substanz verborgen. In Spinoza's weitgreifendem Axiom: *omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*, ist Aristoteles Unterscheidung der *οὐσία* und der *συμβεβηκότα*, der Substanz und der Accidenzen, real angewandt. Das Verständniss der Substanz ist darin vorausgesetzt.

Daher geschieht es, dass Aristoteles die Substanz zunächst nur negativ bestimmt und der unwillkührlichen Induction der Anschauung vertrauet, die eine allgemeine Vorstellung als das Positive unterschieben werde. Diese Richtung zeigt sich darin, dass zunächst Beispiele die Stelle des bejahenden Wesens vertreten. So beginnt Ari-

stoteles categ. c. 5. p. 2, a, 11.: *οὐσία δέ ἐςιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιςα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐςι, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.* Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist weder Prädicat, da sie vielmehr Trägerin der Aussagen ist, noch Accidenz, da sie vielmehr Substrat der Accidenzen ist, categ. c. 5. p. 2, a, 34.: *τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐςίν.* Das Positive, das wir zur Erklärung hineingeschoben, wird öfter ausdrücklich ausgesprochen; z. B. dass die Substanz nur Subject ist, auf welches sich das Uebrige als Prädicat bezieht, metaphys. *Δ*, 8. p. 1017, b, 13. *ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα,* metaphys. *Z*, 3. p. 1028, b, 36. *τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐςι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου,* vergl. p. 1029, a, 7. *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐςὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα.* Wie es aber ein letztes Subject, das nicht mehr Prädicat, ein Substrat, das nicht mehr Accidenz ist, geben könne, wird vorausgesetzt. Der Begriff des Selbstständigen wird auch sonst an der *οὐσία* hervorgehoben, inwiefern sie *χωριςόν* ist, geschieden von anderem und in der Form begrenzt (*τόδε τι*),[1]) und inwiefern sie dem Relativen am geradesten entgegensteht.[2]) Die Accidenzen sind, indem sie sind, noch ein Anderes; aber die Substanz ist dergestalt

1) metaphys. *Λ*, 1. p. 1069, a, 24. *ἔτι οὐθὲν τῶν ἄλλων χωριςόν,* metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 28. *καὶ γὰρ τὸ χωριςὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιςα τῇ οὐσίᾳ,* und daher vermag die formlose ungeschiedene Materie den Begriff der *οὐσία* nicht zu erfüllen.

2) Z. B. metaphys. *N*, 1. p. 1088, b, 22. *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιςα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐςίν.* Vergl. metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, a, 33.

in sich gegründet, dass sie, ohne ein Anderes zu sein, das ist, was sie ist. [1])

Wenn Aristoteles in seiner Erklärung der ersten und eigentlichen Substanz zwei negative Charaktere auffasst, und zwar, dass sie weder im Prädicate stehe, noch Accidenz im Substrate sei: so reichen beide im Verfolg nicht aus, um die Substanz überhaupt zu begrenzen. Die zweite Substanz wird Prädicat der ersten und die specifische Differenz, die die wesentliche Qualität des Geschlechts bestimmt, darf nicht als Accidenz gefasst werden, da sie den Begriff ergänzt. Beides spricht Aristoteles in den Kategorien aus.

Die zweiten Substanzen sind diejenigen, unter welchen als Arten die ersten Substanzen stehen; daher werden sie auch als Prädicat von den ersten Substanzen ausgesagt (categ. c. 5. p. 2, a, 14 ff.). Um diese Aussage der Art oder des Geschlechts von den Prädicaten der Accidenzen zu unterscheiden, fügt Aristoteles hinzu, dass im ersten Falle Name und Begriff, im zweiten nur der Name, aber nicht der Begriff ausgesagt werde. c. 5. p. 2, a, 25. *ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῶον. ὥστε καὶ τοὔνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθήσεται. τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων* (von den Accidenzen) *ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοὔνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον, οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου (λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται), ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται.* Inwiefern die Begriffsbestimmung des Weissen als Farbe ein anderes Ge-

---

1) analyt. post. I, 4. p. 73, a, 6. *οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκόν, ἡ δ' οὐσία καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν.*



schlecht hat, als der Körper, und die Accidenzen überhaupt ein anderes als die Substanzen: wird nicht der Begriff als solcher, wie ihn die Erklärung darstellen würde, von dem Subject ausgesagt. Der Körper wird nicht unter den Begriff der Farbe (des Weissen) gestellt. Es ist aber nicht gemeint, als ob, wie in den *ὁμωνύμοις* geschieht, nur der Name und nicht die Sache ausgesagt würde. Das reale Verhältniss, das in diesem Falle dem Prädicat entspricht, ist, wie es später ausgedrückt wurde, die Inhärenz (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*). Hiernach wird im eigentlichen Sinne die zweite Substanz von der ersten ausgesagt.

Auch das zweite Kennzeichen *τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι* ist kein ausschliessendes Merkmal der Substanz; denn die specifischen Differenzen, welche etwas Qualitatives ausdrücken, bilden das Wesen der Substanz als ergänzende Theile, aber sind nicht wie Accidenzen darin. categ. c. 5. p. 3, a, 21. *οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐςίν. τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔςιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐςὶ τὸ δίπουν ἢ τὸ πεζόν.* Indem die artbildenden Unterschiede weder Substanzen (*οὐσίαι*) sind, noch Accidenzen (*ἐν ὑποκειμένῳ*), haben sie eine Zwischenstellung, die eigentlich in der Ordnung der Kategorien keinen Ort findet. Die Kategorien scheiden sich in *οὐσίαι* und *συμβεβηκότα*, Substanzen und Accidenzen, und die Differenzen, die weder das eine noch das andere sind, durchbrechen dies System. Daher erscheinen sie bald als Eigenschaften (z. B. metaphys. Δ, 14, p. 1020, a, 33.), bald sondern sie sich von diesen ab, wie hier.

Die Schwierigkeit nimmt zu, wenn man nach Aristoteles erwägt, in welchem Verhältniss des Prädicats die Differenzen zu dem Begriffe stehen, dem sie angehören.

Sie werden auch darin von den Accidenzen getrennt. Während die Accidenzen (z. B. weiss) nur mit ihrem Namen, aber nicht mit ihrer Definition von der Substanz (z. B. dem Menschen) ausgesagt werden, so wird bei der Aussage der Differenz Name und Begriff von dem Subject gleicher Weise prädicirt. categ. c. 5. p. 3, a, 25. *καὶ ὁ λόγος δὲ κατηγορεῖται ὁ τῆς διαφορᾶς, καθ' οὗ ἂν λέγηται ἡ διαφορά, οἷον εἰ τὸ πεζὸν κατὰ τοῦ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ ὁ λόγος ὁ τοῦ πεζοῦ κατηγορηθήσεται τοῦ ἀνθρώπου· πεζὸν γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.* und p. 3, b, 1. *ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ διαφοραὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται.* — — und wie die ersten Substanzen den Begriff des Geschlechts und der Art in sich aufnehmen, so nehmen die Arten und die Individuen den Begriff der Differenzen in sich auf. *ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τὰ εἴδη καὶ τὰ ἄτομα. συνώνυμα δέ γε ἦν ὧν καὶ τοὔνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, ὥστε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τὰ ἀπὸ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.* Auf den ersten Blick scheinen die Verhältnisse des Prädicats in einem Satz wie *τὸ σῶμά ἐστι λευκόν* und in einem andern *ὁ ἄνθρωπός ἐστι πεζόν* dieselben zu sein. Indessen deutet Aristoteles den Unterschied, den er macht, schon dadurch an, dass er im zweiten Falle das Prädicat nicht adjectivisch mit dem Substantiv congruiren lässt (*πεζός*), sondern substantivisch (*πεζόν*) behandelt. In jenem Fall stellt Aristoteles das Prädicat (*λευκόν*) unter die Qualität der Farbe und daher fallen die Begriffsbestimmungen des Subjectes als Substanz und des Prädicats als Qualität aus einander (*ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται*). Hingegen ist in diesem Fall die Bestimmung des artbildenden Unterschiedes keine Qualität für sich, sondern mit dem Geschlecht (*ζῷον*) verwachsen; und ohne dies nicht gedacht, bewegt es sich mit ihm in derselben Begriffsbestimmung (*συνώνυμον*); das Genus, das die spe-

Hiernach vollendet sich das τί ἐστιν in der Definition, indem sie das τί ἦν εἶναι als ihren eigentlichen Gegenstand in sich trägt. Die Definition hat darin ihre Norm, ob sie das πρότερον τῇ φύσει ausspreche und sie enthält in diesem Sinne das Geschlecht und den artbildenden Unterschied.[1]) Wenn man umgekehrt auf die logische Darstellung des τί ἦν εἶναι sieht, so liegt das vollständige Princip der Gestaltung weder im Geschlecht, noch im Unterschied allein. Beide werden gefordert, das Geschlecht z. B. top. VI, 5. p. 143, a, 17. ἀπολιπὼν οὖν τὸ τῆς δικαιοσύνης γένος οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι· ἡ γὰρ οὐσία ἑκάστῳ μετὰ τοῦ γένους, und die Unterschiede, die das Geschlecht bestimmen, top. VI, 8. p. 146, b, 31. ἀπολείπων γὰρ διαφορὰν ἡντινοῦν οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι. Wo das τί ἦν εἶναι ausgedrückt wird, da wird das Genus mit der Differenz zusammengefasst. Mit Bezug auf die Darstellung des τί ἦν εἶναι heisst es top. VI, 4. p. 141, b, 25.: εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον, ταῦτα δὲ τῶν ἁπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν. Geschlecht und Unterschied sind beide das der Natur nach Frühere; denn zusammen bilden sie als das Wesen die Sache. Dabei müssen die Differenzen in der Abfolge, welche der Entstehung entspricht, zu dem Genus hinzutreten und auch nur dadurch vollendet sich die Definition. Analyt. post. II, 13. p. 97, a, 23., II, 5. p. 91, b, 29. Durch das Geschlecht und die artbildenden Unterschiede wird das Nothwendige angegeben (analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34.); und wer die Definition ausserhalb des Geschlechtes durch andere Kategorien versucht, thut es auf eine dem Wesen der Sache fremde Weise (categ. c. 5. p. 2, b, 34.).

---

1) vergl. elementa logices Aristoteleae. 3te Aufl. §. 59. u. d. Anmerk.

Die Bestimmung des *τί ἦν εἶναι* fällt hiernach ganz in das *τί ἐστι*. In diesem Sinne wird *τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστιν ἴδιον* genannt (analyt. post. II, 6. p. 92, a, 7.).[1]) Es ist das ursprünglich Eigenthümliche gemeint, wie es die Definition als Wesen der Sache ausdrückt, im Unterschiede von dem mittelbar Eigenthümlichen, das erst aus dem Wesen folgt; es ist, um es in den alten logischen Ausdrücken zu sagen, ein *constitutivum proprium* im Unterschiede der *consecutiva propria*, die nicht selten bei Aristoteles schlechthin *ἴδια* heissen (top. I, 4. p. 101, b, 17.), wie es z. B. *ἴδιον* des Menschen ist, *γραμματικῆς δεκτικός* zu sein (top. I, 5. p. 102, a, 18., V, 3. p. 131, b, 37.). Wer daher das *τί ἦν εἶναι* bestimmen will, muss nur das nehmen, was im *τί ἐστι* ausgesagt wird und dies ganz, Geschlecht und Unterschiede (top. VII, 5. p. 150, a, 27., VII, 3. p. 149, a, 14 ff.).

Hieraus erhellt auch der Sinn des kurzen Ausdrucks, mit welchem Aristoteles die Wahrheit des *νοῦς* bezeichnet, d. anima III, 6, §. 7. p. 430, b, 27.: *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς (ἀληθὴς ἢ ψευδής) ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής*. Der Verstand denkt wahr, wenn er das Wesen der Erscheinung nach dem hervorbringenden Grunde denkt. Aristoteles sieht in dieser der materiellen Erscheinung entgegengesetzten That auf ähnliche Weise das Eigenthümliche des Verstandes, wie es das Eigenthümliche des Gesichts ist, die Farbe wahrzunehmen und darin eine sinnliche Form von der sinnlichen Materie abzuscheiden (*ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές*).

Es ist kein Widerspruch, wenn das materielle Individuum als solches, und zwar mit seinen wandelnden Accidenzen nicht definirt werden kann (metaphys. *Z*, 15.

---

1) *ἴδιον* ist zu lesen, nicht *ἰδίων*. s. Kühn a. a. O. p. 13.

p. 1039, b, 27.), διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαϛα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐϛιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥϛ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή) und doch dem Individuum (dem Kallias, diesem Hause, Δ, 18. p. 1022, a, 27.) ein eigenthümliches Wesen als schöpferischer Begriff (τὸ τί ἦν εἶναι) zu Grunde liegt. Was am Einzelnen im Begriffe bestimmt werden kann, ist nicht das Vergängliche, sondern das Bleibende.

Nach Obigem müssen auch diejenigen Stellen erklärt werden, in welchen das τί ἦν εἶναι und τί ἐϛι als wesentlich verschieden einander beigeordnet werden. Z. B. analyt. post. II, 4. p. 91, a, 25.: εἰ δὴ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ τί ἐϛι ἄμφω ἔχει (der Oberbegriff und Mittelbegriff), II, 4. p. 91, b, 24.: τί γὰρ κωλύει τοῦτο ἀληθὲς μὲν τὸ πᾶν εἶναι κατὰ τοῦ ἀνθρώπου, μὴ μέντοι τὸ τί ἐϛι μηδὲ τὸ τί ἦν εἶναι δηλοῦν. In solchen Stellen bezeichnet das τί ἐϛι das Geschlecht, wie diese Bedeutung oben nachgewiesen wurde, und das τί ἦν εἶναι, das Wesen der Sache, das erst durch das Geschlecht in Verein mit den artbildenden Unterschieden ausgedrückt wird.

Endlich vergleichen wir noch die Bedeutungen des τί ἐϛι und der οὐσία. Denn wie der Begriff des τί ἐϛι wechselt und seine Bedeutung aus dem Zusammenhang bestimmt wird, so verwandelt sich der Sinn der οὐσία auf ähnliche Weise. In den Kategorien heisst die οὐσία das Individuum und das Geschlecht; in der Metaphysik tritt sie vielfach als die οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον auf und ist in diesem Sinne dem τί ἦν εἶναι gleichbedeutend und entspricht dann wiederum als Gegenstand dem τί ἐϛιν, inwiefern dieses die Definition ist. In die οὐσία scheint immer der Gegensatz hinein; bald ist sie das Seiende und Bleibende im Gegensatz gegen das eigene Werden (γένεσις), wie bei Plato und auch bei Aristoteles, z. B. de part. anim. I, 1. p. 640, a, 18., bald das Seiende und Behar-

rende im Gegensatz gegen das Veränderliche ihrer Erscheinung (συμβεβηκότα). Diese letzte Bedeutung beherrscht die Kategorien.

10. Wir verfolgen nun die Kategorie der οὐσία nach dem Inhalt des Begriffs.

Wenn die Substanz ein ursprünglicher und letzter Begriff ist, wie es nach Aristoteles scheint, der sie an die Spitze der Kategorien stellt: so kann sie nur aus ihr selbst und nicht aus einem Allgemeinern verstanden werden. Was daher zu ihrer Bestimmung gesagt wird, kann nur ein Kennzeichen sein, wenn auch eigenthümlich, doch nur aus dem für sich gesetzten Wesen abgeleitet. So zeigt sichs auch in der Behandlung. Alles ist darauf angelegt, in der οὐσία das Selbstständige hervorzuheben; und Spinoza's Definition: *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*, vollendet nur in einem scharfen Ausdruck, was Aristoteles beginnt; aber auch diese Definition, scheinbar positiv und aus sich verständlich, hat ein Element in sich, das nur dann begriffen wird, wenn die Substanz, die definirt werden soll, vorausgesetzt in der Vorstellung vorangeht. Wenn die Substanz den Charakter des Selbstständigen hat, so ist in dem Selbst, dem *in se esse*, die vorangedachte Substanz verborgen. In Spinoza's weitgreifendem Axiom: *omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*, ist Aristoteles Unterscheidung der οὐσία und der συμβεβηκότα, der Substanz und der Accidenzen, real angewandt. Das Verständniss der Substanz ist darin vorausgesetzt.

Daher geschieht es, dass Aristoteles die Substanz zunächst nur negativ bestimmt und der unwillkührlichen Induction der Anschauung vertrauet, die eine allgemeine Vorstellung als das Positive unterschieben werde. Diese Richtung zeigt sich darin, dass zunächst Beispiele die Stelle des bejahenden Wesens vertreten. So beginnt Ari-

stoteles categ. c. 5. p. 2, a, 11.: οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστι, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist weder Prädicat, da sie vielmehr Trägerin der Aussagen ist, noch Accidenz, da sie vielmehr Substrat der Accidenzen ist, categ. c. 5. p. 2, a, 34.: τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν. Das Positive, das wir zur Erklärung hineingeschoben, wird öfter ausdrücklich ausgesprochen; z. B. dass die Substanz nur Subject ist, auf welches sich das Uebrige als Prädicat bezieht, metaphys. Δ, 8. p. 1017, b, 13. ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα, metaphys. Z, 3. p. 1028, b, 36. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου, vergl. p. 1029, a, 7. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Wie es aber ein letztes Subject, das nicht mehr Prädicat, ein Substrat, das nicht mehr Accidenz ist, geben könne, wird vorausgesetzt. Der Begriff des Selbstständigen wird auch sonst an der οὐσία hervorgehoben, inwiefern sie χωριστόν ist, geschieden von anderem und in der Form begrenzt (τόδε τι),[1]) und inwiefern sie dem Relativen am geradesten entgegensteht.[2]) Die Accidenzen sind, indem sie sind, noch ein Anderes; aber die Substanz ist dergestalt

---

1) metaphys. Λ, 1. p. 1069, a, 24. ἔτι οὐθὲν τῶν ἄλλων χωριστόν, metaphys. Z, 3. p. 1029, a, 28. καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, und daher vermag die formlose ungeschiedene Materie den Begriff der οὐσία nicht zu erfüllen.

2) Z. B. metaphys. N, 1. p. 1088, b, 22. τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστιν. Vergl. metaphys. Λ, 4. p. 1070, a, 33.

in sich gegründet, dass sie, ohne ein Anderes zu sein, das ist, was sie ist. [1])

Wenn Aristoteles in seiner Erklärung der ersten und eigentlichen Substanz zwei negative Charaktere auffasst, und zwar, dass sie weder im Prädicate stehe, noch Accidenz im Substrate sei: so reichen beide im Verfolg nicht aus, um die Substanz überhaupt zu begrenzen. Die zweite Substanz wird Prädicat der ersten und die specifische Differenz, die die wesentliche Qualität des Geschlechts bestimmt, darf nicht als Accidenz gefasst werden, da sie den Begriff ergänzt. Beides spricht Aristoteles in den Kategorien aus.

Die zweiten Substanzen sind diejenigen, unter welchen als Arten die ersten Substanzen stehen; daher werden sie auch als Prädicat von den ersten Substanzen ausgesagt (categ. c. 5. p. 2, a, 14 ff.). Um diese Aussage der Art oder des Geschlechts von den Prädicaten der Accidenzen zu unterscheiden, fügt Aristoteles hinzu, dass im ersten Falle Name und Begriff, im zweiten nur der Name, aber nicht der Begriff ausgesagt werde. c. 5. p. 2, a, 25. *ὁ γάρ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐςι καὶ ζῷον. ὥςτε καὶ τοὔνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθήσεται. τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων* (von den Accidenzen) *ἐπὶ μὲν τῶν πλείςων οὔτε τοὔνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον, οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου (λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται), ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται.* Inwiefern die Begriffsbestimmung des Weissen als Farbe ein anderes Ge-

---

1) analyt. post. I, 4. p. 73, a, 6. *οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐςὶ καὶ λευκόν, ἡ δ' οὐσία καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐςὶν ὅπερ ἐςίν.*



schlecht hat, als der Körper, und die Accidenzen überhaupt ein anderes als die Substanzen: wird nicht der Begriff als solcher, wie ihn die Erklärung darstellen würde, von dem Subject ausgesagt. Der Körper wird nicht unter den Begriff der Farbe (des Weissen) gestellt. Es ist aber nicht gemeint, als ob, wie in den *ὁμωνύμοις* geschieht, nur der Name und nicht die Sache ausgesagt würde. Das reale Verhältniss, das in diesem Falle dem Prädicat entspricht, ist, wie es später ausgedrückt wurde, die Inhärenz (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*). Hiernach wird im eigentlichen Sinne die zweite Substanz von der ersten ausgesagt.

Auch das zweite Kennzeichen *τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι* ist kein ausschliessendes Merkmal der Substanz; denn die specifischen Differenzen, welche etwas Qualitatives ausdrücken, bilden das Wesen der Substanz als ergänzende Theile, aber sind nicht wie Accidenzen darin. categ. c. 5. p. 3, a, 21. *οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐστὶ τὸ δίπουν ἢ τὸ πεζόν.* Indem die artbildenden Unterschiede weder Substanzen (*οὐσίαι*) sind, noch Accidenzen (*ἐν ὑποκειμένῳ*), haben sie eine Zwischenstellung, die eigentlich in der Ordnung der Kategorien keinen Ort findet. Die Kategorien scheiden sich in *οὐσίαι* und *συμβεβηκότα*, Substanzen und Accidenzen, und die Differenzen, die weder das eine noch das andere sind, durchbrechen dies System. Daher erscheinen sie bald als Eigenschaften (z. B. metaphys. Δ, 14, p. 1020, a, 33.), bald sondern sie sich von diesen ab, wie hier.

Die Schwierigkeit nimmt zu, wenn man nach Aristoteles erwägt, in welchem Verhältniss des Prädicats die Differenzen zu dem Begriffe stehen, dem sie angehören.

Sie werden auch darin von den Accidenzen getrennt. Während die Accidenzen (z. B. weiss) nur mit ihrem Namen, aber nicht mit ihrer Definition von der Substanz (z. B. dem Menschen) ausgesagt werden, so wird bei der Aussage der Differenz Name und Begriff von dem Subject gleicher Weise prädicirt. categ. c. 5. p. 3, a, 25. *καὶ ὁ λόγος δὲ κατηγορεῖται ὁ τῆς διαφορᾶς, καθ' οὗ ἂν λέγηται ἡ διαφορά, οἷον εἰ τὸ πεζὸν κατὰ τοῦ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ ὁ λόγος ὁ τοῦ πεζοῦ κατηγορηθήσεται τοῦ ἀνθρώπου· πεζὸν γάρ ἐςιν ὁ ἄνθρωπος.* und p. 3, b, 1. *ὡςαύτως δὲ καὶ αἱ διαφοραὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται.* — — und wie die ersten Substanzen den Begriff des Geschlechts und der Art in sich aufnehmen, so nehmen die Arten und die Individuen den Begriff der Differenzen in sich auf. *ὡςαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τὰ εἴδη καὶ τὰ ἄτομα. συνώνυμα δέ γε ἦν ὧν καὶ τοὔνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, ὥςτε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τὰ ἀπὸ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.* Auf den ersten Blick scheinen die Verhältnisse des Prädicats in einem Satz wie *τὸ σῶμά ἐςι λευκόν* und in einem andern *ὁ ἄνθρωπός ἐςι πεζόν* dieselben zu sein. Indessen deutet Aristoteles den Unterschied, den er macht, schon dadurch an, dass er im zweiten Falle das Prädicat nicht adjectivisch mit dem Substantiv congruiren lässt (*πεζός*), sondern substantivisch (*πεζόν*) behandelt. In jenem Fall stellt Aristoteles das Prädicat (*λευκόν*) unter die Qualität der Farbe und daher fallen die Begriffsbestimmungen des Subjectes als Substanz und des Prädicats als Qualität aus einander (*ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται*). Hingegen ist in diesem Fall die Bestimmung des artbildenden Unterschiedes keine Qualität für sich, sondern mit dem Geschlecht (*ζῷον*) verwachsen; und ohne dies nicht gedacht, bewegt es sich mit ihm in derselben Begriffsbestimmung (*συνώνυμον*); das Genus, das die spe-

cifische Differenz in sich aufgenommen, bildet die Art; und die Differenz ist daher, inwiefern das Geschlecht hinzugedacht wird, mit dem Rechte der Gattung und Art ein *συνώνυμον* des Individuums.[1]) So hat Aristoteles, wie es scheint, die Verhältnisse gedacht.[2]) Indessen halten solche Scheiden der Distinction gegen den innern Zug der Sache nicht aus. Denn anfänglich wird der Begriff, der später, wenn die präcise Definition erkannt ist, als specifische Differenz erscheint, adjectivisch wie jede andere Qualität ausgesprochen (*ἄνθρωπός ἐςι πεζός*); und die gewöhnlichen Qualitäten sind, wenn auch die Commentatoren darauf hinweisen, keineswegs dergestalt zur Substanz äusserlich hinzugekommen, dass sie nach Belieben trennbar wären, und dadurch eine heterogene Natur ihres Begriffs verriethen, sondern sie sind in den wichtigsten Fällen Folge des Wesens und durch die specifische Differenz mitgesetzt und miterzeugt. Wo die Eigenschaften aus dem Wesen entspringen, kann ein solcher Unterschied zwischen der Qualität und dem Wesen (der specifischen Differenz) nicht bestehen. Schon die alten Commentatoren haben diese Distinction der specifischen Differenz nach verschiedenen Seiten erörtert, um ihre innere Schwierigkeit auszugleichen; aber in der Hauptsache vergebens. Man vergl. besonders Simplicius nach der Baseler Ausgabe fol. 24, b, §. 39 ff. und Brandis schol. coll.

Hiernach tritt die Substanz in einen eigenthümlichen Gegensatz zu den übrigen Kategorien. Während sie das *ὑποκείμενον* ist, sind die anderen *ἐν ὑποκειμένῳ*. Wie sich die erste Substanz zu den übrigen Kategorien verhält, so verhalten sich zu denselben auch die Arten und Geschlech-

---

1) vergl. top. I, 4. p. 101, b, 18. *καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὡς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον.*

2) vergl. analyt. post. I, 4. p. 73, b, 3 ff.

ter der ersten Substanzen, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, um die ganze erste Kategorie gegen die andern abzuschliessen. In demselben Sinne, wie von dem einzelnen Menschen das Prädicat sprachkundig ausgesagt wird, kann es auch von dem Menschen überhaupt ausgesagt werden. categ. c. 5. p. 3, a, 1. ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται. τὸν γάρ τινα ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν· οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῷον γραμματικὸν ἐρεῖς· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Die übrigen Kategorien werden gegen die Substanz (οὐσία) als συμβεβηκότα, Accidenzen, bezeichnet, zwar nicht in dem Abriss der Kategorien, aber an andern Stellen, z. B. analyt. post. I, 22. p. 83, b, 19., d. partib. animal. I, 1. p. 639, a, 18., vergl. metaphys. Δ, 7. p. 1017, a, 21. In der Stelle analyt. post. I, 4. treten in demselben Sinne den καθ' αὑτά die συμβεβηκότα entgegen. Denn jenes entspricht demjenigen, was in den Kategorien der οὐσία beigelegt ist. Was in dem Inhalt der Begriffsbestimmung liegt oder unter dem Umfang des Begriffes steht, jenes das Geschlecht und die artbildenden Unterschiede, dieses die Arten des Begriffes selbst, also Geschlecht, Arten, Differenzen, die neben der ursprünglichen Substanz in die erste Kategorie gestellt sind, werden als καθ' αὑτά bezeichnet, was aber weder im Inhalt Bestimmung, noch im Umfang Art ist, das heisst συμβεβηκότα.[1]) Wenn in der Schrift der Kategorien für

---

1) analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34. καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ στιγμή (ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἐνυπάρχει) (d. h. was im Inhalt des Begriffs liegt) καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι (d. h. was unter dem Begriff steht), οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές (das Grade und Runde sind

dies Verhältniss der Ausdruck *ἐν ὑποκειμένῳ* durchgeht, so muss man damit nicht *τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ* verwechseln, welches vielmehr die im Inhalte des Wesens gesetzten Begriffe, Geschlecht und artbildende Unterschiede bezeichnet, z. B. analyt. post. I, 22. p. 83, a, 26., d. partib. animal. I, 3. p. 643, a, 27. entgegengesetzt den *συμβεβηκότα*. vergl. d. partib. animal. III, 6. p. 669, b, 12.

Diese Unterscheidung der Substanz und ihrer Accidenzen, welche schon die Commentatoren wie eine Trennung behandelten, hat, einmal aufgenommen und in den Vorstellungen umlaufend, noch spät auf die Bestimmungen der Begriffe nachgewirkt; ja, man erkennt sie noch da wieder, wo Locke den Begriff der Substanz erörtert.

Die von Aristoteles angegebenen negativen Kennzeichen reichen nur aus, die erste Substanz von der zweiten und von den übrigen Kategorien und die Substanz sammt der specifischen Differenz von den andern Kategorien zu unterscheiden. Daher sucht Aristoteles den positiven Charakter in den eigenthümlichen Beziehungen der Substanz aufzufassen. Am meisten, sagt er (categ. 5. p. 4, a, 10.), ist es der Substanz eigenthümlich, dass sie, obwol der Zahl nach eins und dasselbe, die Gegensätze aufnehmen kann. Während nicht die Farbe, so lange sie der Zahl nach eine und dieselbe ist, weiss und schwarz, und nicht die Handlung, inwiefern sie der Zahl nach eine und dieselbe

---

Arten der Linie), *καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ καὶ τὸ πρῶτον καὶ σύνθετον καὶ ἰσόπλευρον καὶ ἑτερόμηκες· καὶ πᾶσι τούτοις ἐνυπάρχουσιν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι ἔνθα μὲν γραμμὴ ἔνθα δ' ἀριθμός. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τὰ τοιαῦθ' ἑκάστοις καθ' αὑτὰ λέγω, ὅσα δὲ μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα, οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκὸν τῷ ζῴῳ* vergl. top. I, 8. p. 103, b, 17. *τὸ γὰρ συμβεβηκὸς ἐλέγετο ὃ μήτε ὅρος μήτε γένος μήτε ἴδιόν ἐστιν, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι.*

ist, gut und schlecht sein kann: wird der einzelne Mensch (die Substanz), obwol der Zahl nach einer und derselbe, bald weiss, bald schwarz, warm und kalt, gut und böse, und zwar vermag die Substanz diese Gegensätze durch eigene Veränderung aufzunehmen, wie z. B. der einzelne Mensch aus sich gut und böse werden kann. Selbst der Begriff, der die Verwandlungen der Dinge darstellt, verwandelt sich nicht aus sich selbst in sein Gegentheil und nimmt nicht selbst die Gegensätze auf, sondern nur, inwiefern an einem fremden Gegenstande die Veränderungen geschehen, bildet er sie nach, und wird dadurch ein anderer.[1]) So wird die Substanz als das Umfassende des Verschiedenen, als das Beharrende im Wechsel bezeichnet.

Die Beispiele, an welchen dieser Begriff erläutert wird, sind Beispiele der ersten Substanz, obwol der Begriff selbst allgemein und also auch für die zweite ausgesprochen ist. Es fragt sich indessen, inwiefern er für die zweite gelten kann, und schon Simplicius hat diese Frage berührt (ed. Bas. fol. 28, b, §. 60.). Zwar mag insofern das Geschlecht, wie das Individuum, die Gegensätze in sich aufnehmen, als das Allgemeine den Grund des Besondern in sich enthält und die Gegensätze der Potenz nach in sich trägt. Aber davon ist hier nicht die Rede.

1) So bemerkt hier Aristoteles ausdrücklich, indem er die Dinge als das Maass der Veränderung in den Begriffen festhält, als ob er, ein spätes Jahrhundert warnend, gegen die spontanen Begriffsmetamorphosen der modernen Dialektik spräche. Categ. c. 5. p. 4, b, 4. *εἰ δέ τις καὶ ταῦτα παραδέχοιτο, τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι, οὐκ ἔςιν ἀληθὲς τοῦτο· ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα οὐ τῷ αὐτὰ δέχεσθαί τι τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὰ λέγεται, ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι τὸ πάθος γεγενῆσθαι. τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται, οὐ τῷ αὐτὸς δεκτικὸς εἶναι τῶν ἐναντίων.*

Die Substanz nimmt, heisst es, eine und dieselbe der Zahl nach, die Gegensätze in sich auf; jedoch ist das Geschlecht nicht eins der Zahl nach. Aristoteles bestimmt dies im Vorangehenden ausdrücklich. c. 3. p. 3, b, 16. *οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον* (nämlich *ἐν ταῖς δευτέραις οὐσίαις*) *ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον.* So beschränkt sich auch diese Eigenthümlichkeit, genau genommen, auf die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne; und es ist, als ob die zweite Substanz von der ersten in einem so wesentlichen Abstand bleibe, dass sie mit ihr in Einen allgemeinen Begriff nicht zusammengehen kann.

Dasselbe zeigt sich in anderer Beziehung. Aristoteles erklärt an mehreren Stellen, dass das *κοινῇ κατηγορούμενον*, das gemeinschaftlich Ausgesagte keine Substanz sei. So heisst es metaphys. *Z*, 13. p. 1038, b, 35., wo von dem Verhältniss des Allgemeinen zur Substanz die Rede ist, *φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.* soph. elench. c. 22. p. 179, a, 8. *φανερὸν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἤτοι ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν.* Es ist in diesen Stellen allgemein und nicht bloss in Bezug auf die *πρώτη οὐσία* ausgesprochen, dass kein *κοινῇ κατηγορούμενον* Substanz sei. Der Ausdruck *τόδε τι*, eigentlich das räumlich begrenzte Ding zeigend, umfasst auch die zweite Substanz, wie dies categ. c. 5. p. 3, b, 10. bewiesen wird: *πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.*

Wenn man indessen in die Stelle metaphys. *Z*, 13. eingeht und die Gründe erwägt, die die Substanz von dem *κοινῇ κατηγορούμενον* ausschliessen: so haben sie alle das Wesen der ersten und nicht der zweiten Substanz im Auge. Zuerst heisst es ausdrücklich, um das Allgemeine

von der Substanz fern zu halten. p. 1038, b, 10. *πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάςῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* vergl. metaphys. *Z*, 16. p. 1040, b, 23. *οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν οὗ ἐςιν οὐσία.* Die erste Substanz gehört sich selbst zu eigen. In demselben Sinne wird fortgefahren, dass eine Substanz nicht ins Prädicat trete, worin gerade das *κοινῇ κατηγορούμενον* sein Wesen hat. p. 1038, b, 15. *ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί.* Es gilt indessen nur von der ersten Substanz, dass sie nicht von einem Subject ausgesagt wird. Sollte jedoch der letzte Satz, dass das Allgemeine immer von einem Subject ausgesagt wird, streng genommen werden, sollte er bezeichnen, dass das *κοινῇ κατηγορούμενον* nie Subject ist: so würde es zwar dadurch von der zweiten Substanz geschieden und es würde im Gegensatz gegen das substanzielle Geschlecht die rein prädicative Natur des Allgemeinen hervorgehoben. Aber auch dieser Unterschied würde nicht vorhalten. Denn obzwar das *κοινῇ κατηγορούμενον* seinen Ursprung im Prädicate hat, so kann doch wiederum von ihm als Subject anderes prädicirt werden, es sei denn, dass es eins der allgemeinsten Prädicate sei.

Auf diese Weise lässt sich in der zweiten Substanz die substanzielle Natur nicht festhalten und sie hat eine Neigung zur Qualität zu entweichen. Schon in dem Abrisse der Kategorien ist dies angedeutet und es tritt in der Anwendung öfter hervor. Aristoteles sucht daher beide zu unterscheiden. categ. c. 5. p. 3, b, 15. wird von der zweiten Substanz gesagt: *μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, οὐ γὰρ ἕν ἐςι τὸ ὑποκείμενον ὥςπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον. οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥςπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν*

ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. Die Art und das Geschlecht sprechen mit ihren allgemeinen Bestimmungen nicht die nackte Qualität aus, sondern eine Substanz als qualitativ in ihrem Wesen. Daher unterscheidet sie schon Simplicius zu dieser Stelle (f. 26, a, §. 45. ed. Bas.) als *ποιότης οὐσιώδης.*

Indem nun Aristoteles bemüht ist, in der zweiten Substanz das substanzielle Element gegen das rein qualitative zu sichern, kann er auch von der zweiten Substanz Gesichtspunkte ausschliessen, welche gerade der Qualität zukommen. Den Substanzen, sagt er, steht kein Gegensatz gegenüber und die Substanz nimmt kein Mehr und Minder, keine Unterschiede des Grades auf. Categ. c. 5. p. 3, b, 24. *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ τινὶ ζώῳ; οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐναντίον· οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζώῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον.*[1]) Categ. c. 5. p. 3, b, 33. *δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἐστι μᾶλλον οὐσία καὶ ἧττον οὐσία (τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἐστιν),*[2]) *ἀλλ' ὅτι ἑκάστη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἧττον. οἷον εἰ ἔστιν αὕτη ἡ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ οὔτε ἕτερος ἑτέρου· οὐ γάρ ἐστιν ἕτερος ἑτέρου μᾶλλον ἄνθρωπος, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἕτερον ἑτέρου μᾶλλόν ἐστι καὶ ἧττον λευκόν, καὶ καλὸν ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον καλὸν καὶ ἧττον λέγεται. καὶ αὐτὸ δὲ αὑτοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται, οἷον τὸ σῶμα λευκὸν ὂν μᾶλλον λευκὸν εἶναι λέγεται νῦν ἢ πρότερον, καὶ θερμὸν ὂν μᾶλλον θερμὸν καὶ ἧττον λέγεται. ἡ δέ γε οὐσία οὐδὲν μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μᾶλλον νῦν ἄνθρωπος ἢ πρότερον*

---

1) vergl. metaphys. *N*, 1. p. 1087, b, 2. *ὥσπερ καὶ φαίνεται, οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον, καὶ ὁ λόγος μαρτυρεῖ* u. s. w.

2) Inwiefern nämlich die erste Substanz mehr Substanz ist, als die zweite, und die Art mehr, als das Geschlecht.

λέγεται, οὐδέ γε τῶν ἄλλων οὐδέν, ὅσα ἐστὶν οὐσίαι. ὥστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἡ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον. Beide Auffassungen haben denselben Grund. Wird in den Substanzen auf dem gemeinsamen Boden des Allgemeinen der artbildende Unterschied betrachtet, so kann dieser sich zu einem andern in einen Gegensatz stellen, da er das qualitative Element bezeichnet. So bilden z. B. im Sinne des Aristoteles Feuer und Wasser, Luft und Erde Gegensätze, da das Warme und Trockne dem Kalten und Feuchten, das Warme und Feuchte dem Kalten und Trocknen entgegensteht. [1]) Nach derselben Richtung hin würde eine Substanz ein Mehr und Minder, überhaupt Grade zulassen. Wenn man z. B. in dem Menschen die specifische Differenz des Vernünftigen ins Auge fasst, so kann man sagen, dass Menschen mehr oder weniger Menschen sind, inwiefern sie den Begriff der Vernunft mehr oder weniger erfüllen, ganz in derselben Weise, wie ein Körper mehr oder weniger weiss heissen kann. Um daher den Gegensatz und das Mehr oder Minder von der Substanz auszuschliessen, muss man jene Differenzen, die Beides zulassen, dergestalt in die selbstständige und die Differenzen tragende Substanz versenken und dergestalt die Substanz als solche hervorheben, dass sie allein das bestimmende Maass bildet. Die Substanz, inwiefern sie Substanz ist, und nicht die qualitative Differenz in ihr aufgefasst wird, stellt sich in keinen Gegensatz und lässt kein Mehr und Minder zu.

Verfolgen wir die Consequenz der Bestimmung weiter, dass die Substanz kein gemeinschaftlich Ausgesagtes, kein κοινῇ κατηγορούμενον ist. Wenn die Megariker und Plato das Eine und das Seiende zum Princip erhoben hatten, so dringt Aristoteles wiederholt darauf, dass das

1) vergl. Aristot. d. gen. et corr. II, 3. p. 330, a, 30 ff.

ἓν und ὄν keine Substanz sei. Indem er dies nach verschiedenen Richtungen ausführt, geht er dabei von dem Grundgedanken aus, dass das Eins und das Seiende nichts als ein allgemeines Prädicat sind, das nicht nur Substanzen, sondern selbst allen übrigen Kategorien zukommen kann. Da sie über allen Kategorien schweben, fehlt ihnen die substanzielle Natur, und sie gehen in keine besondere Kategorie ein. In diesem Sinne hebt Aristoteles top. IV, 6. p. 127, a, 27. hervor, dass das ἓν und ὄν allgemeine Aussagen sind (*τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν τῶν πᾶσιν ἑπομένων ἐςίν*). Metaphys. *I* (X), 2. p. 1053, b, 16. *εἰ δὲ μηθὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγόρημα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἕν· τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιςα πάντων.* Diese umfassende Allgemeinheit zeigt sich insbesondere darin, dass ebenso das Eins als das Seiende durch alle Kategorien durchgehen und deswegen zu keiner gehören. Beide stehen daher unter sich im genauesten Zusammenhange. p. 1054, a, 13. *ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ, οἷον οὔτ' ἐν τῇ τί ἐςιν οὔτ' ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὥςπερ τὸ ὄν, καὶ τῷ μὴ προςκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος, ὥςπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάςῳ εἶναι.* vergl. metaphys. *H*, 6. p. 1045, b, 1. Sollten dessenungeachtet das Seiende und das Eins unter die Substanz gestellt werden, so würden die Verhältnisse der Unterordnung, die in dieser Kategorie zwischen Geschlecht und Arten gelten, umgedreht und verkehrt; und sie können daher keine Substanz sein. Indem sich das Seiende und das Eins von dem Gesetz der ganzen Kategorie ausschliessen, welches sie, darunter gestellt, aufheben würden:

schliessen sie sich von der Kategorie selbst aus. Diesen indirecten Beweis führt Aristoteles nach verschiedenen Seiten: top. IV, 6. p. 127, a, 26. und metaphys. *K*, 1. p. 1059, b, 27. *K*, 2. p. 1060, b, 3., vergl. metaphys. *B*, 3. p. 998, b, 20. *Λ*, 4. p. 1070, b, 7. Wir drängen ihn in folgende Punkte zusammen, die wir aus den verschiedenen Stellen aufnehmen. Da das Seiende von Allem ausgesagt werden kann, so wäre Alles Substanz, wenn das Seiende Substanz wäre. Das Eins, wenn auch nicht in gleichem Umfang, folgt dem Seienden meistens nach.[1]) Wäre das Seiende Geschlecht, so wäre es, da es von Allem ausgesagt werden kann, auch von Allem Geschlecht. Das Eins stände als eine Art unter ihm, aber diese Art, die als Art enger sein müsste, würde mit ihm gleichen Umfang haben, da das Seiende und das Eins unbedingt von Allem ausgesagt wird.[2]) Wenn man das Seiende und das Eins, die als Prädicate Allem folgen, zur Differenz machte, so wäre die Differenz dem Geschlecht an Umfang gleich oder grösser.[3]) Die Unterschiede sind dem Geschlecht, das sie zur

---

1) metaphys. *K*, 2. p. 1060, b, 3. *εἴ γε μὴν τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν δηλοῖ, πάντ' ἐςὶν οὐσίαι τὰ ὄντα· κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται, κατ' ἐνίων δὲ καὶ τὸ ἕν. οὐσίαν δ' εἶναι πάντα τὰ ὄντα ψεῦδος.*

2) top. IV, 6. p. 127, a, 28. *εἰ οὖν τὸ ὂν γένος ἀπέδωκε, δῆλον ὅτι πάντων ἂν εἴη γένος, ἐπειδὴ κατηγορεῖται αὐτῶν· κατ' οὐδενὸς γὰρ τὸ γένος ἀλλ' ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται. ὥςτε καὶ τὸ ἓν εἶδος ἂν εἴη τοῦ ὄντος. συμβαίνει οὖν κατὰ πάντων, ὧν τὸ γένος κατηγορεῖται, καὶ τὸ εἶδος κατηγορεῖσθαι, ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν κατὰ πάντων ἁπλῶς κατηγορεῖται, δέον ἐπ' ἔλαττον τὸ εἶδος κατηγορεῖσθαι.*

3) top. IV, 6. p. 127, a, 34. *εἰ δὲ τὸ πᾶσιν ἑπόμενον διαφορὰν εἶπε, δῆλον ὅτι ἐπ' ἴσον ἢ ἐπὶ πλέον ἡ διαφορὰ τοῦ γένους ῥηθήσεται. εἰ μὲν γὰρ καὶ τὸ γένος τῶν πᾶσιν ἑπομένων, ἐπ' ἴσον, εἰ δὲ μὴ πᾶσιν ἕπεται τὸ γένος, ἐπὶ πλέον ἡ διαφορὰ λέγοιτ' ἂν αὐτοῦ.*

Art bestimmen, nicht untergeordnet, wie z. B. vernünftig keine Art des Lebendigen ist, wenn es zum Lebendigen hinzutritt, um es zum Menschen zu determiniren. Dies würde aber herauskommen, wenn man das Seiende und das Eins als Geschlecht setzte; denn die Differenzen fielen unter dieselben Prädicate des Seienden und des Eins.[1]). In diesem Sinne weist Aristoteles das Seiende und Eins von der Substanz zurück und ist bemüht, der Substanz eine realere Bedeutung zu geben, als diese ausgeleerten Begriffe haben.

Das Seiende geht in der That alles Inhalts verlustig, wenn es auf gleiche Weise allen Kategorien zukommt, und daher, über alles Bestimmte erhoben, nichts ist, als die losgelöste und für sich betrachtete Copula. Aristoteles spricht dies metaphys. Δ, 7. p. 1017, a, 22. deutlich aus. Wenn das Seiende an sich genommen wird, heisst es dort, so hat es eine so vielfache Bedeutung, als die Kategorien. Denn z. B. in der Kategorie des Thuns ist: der Mensch geht, so viel als: der Mensch ist gehend; und auf dieselbe Weise in den übrigen: *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐςι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ, ἑκάςῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει. οὐδὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐςὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐςὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.* Dies Seiende ist dann aber jenes reine Sein (das entblösste Sein, *τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν*), von dem Aristoteles sagt, dass es für sich nichts

1) metaphys. K, 1. p. 1059, b, 31. *πάντα γὰρ ὂν καὶ ἕν. ᾗ δὲ τὰς διαφορὰς αὐτῶν ἀνάγκη μετέχειν εἰ θήσει τις αὐτὰ γένη, διαφορὰ δ' οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει, ταύτῃ δ' οὐκ ἂν δόξειε δεῖν αὐτὰ τιθέναι γένη οὐδ' ἀρχάς.*

ist, und ohne die Begriffe, welche es verbindet, gar nicht zu denken. de interpr. c. 3. p. 16, b, 22. *οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐςι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐςι, προςσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔςι νοῆσαι.* Ein solches Seiendes entfernt Aristoteles mit Recht von den Kategorien und insbesondere von der Substanz, welche Sache ist. In einer andern Bedeutung wird das Seiende genommen, wenn Aristoteles die Aufgabe der ersten Philosophie dahin bestimmt, dass sie das Seiende als Seiendes (*τὸ ὂν ᾗ ὂν*) und was dem Seienden als solchem zukomme, zu untersuchen habe. Vergl. metaphys. *Γ,* 1. 2. p. 1003, a, 21. Da ist die Bedeutung des Seienden voll und gross, wenn irgendwo. Denn dies Seiende liegt allen Wissenschaften zu Grunde und jede einzelne schneidet sich ein Stück (*μέρος*) von dem Seienden ab und betrachtet es, wie die Mathematik die Grösse. Von diesem Seienden heisst es, dass es sogleich Geschlechter habe und als Ein Geschlecht desselben wird die Natur bezeichnet;[1]) und Aristoteles führt es in der Metaphysik aus, dass dies ursprünglich und schlechthin Seiende die Substanz ist;[2]) es ist offenbar nicht mehr die einzelne und endliche Substanz, wie das Individuum eines Geschlechts, sondern die allgemeine und allem Einzelnen zu Grunde liegende. In diesem Sinn ist sie ein metaphysischer Begriff und kaum noch eine Kategorie.

Wir beschränken die Untersuchung auf die *οὐσία* als Kategorie. Sonst würden die Beziehungen in andere Lehren führen. Namentlich würde sich zeigen, wie der rea-

---

1) metaphys. *Γ*, 2. p. 1004, a, 5. *ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν. Γ,* 3. p. 1005, a, 34. *ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις.*

2) metaphys. *Z,* 1. p. 1028, a, 30. *ὥςτε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.*

len *οὐσία* der logische *ὁρισμός*, die Wesensbestimmung, entspricht. Schon aus den Elementen der Kategorie geht die innere Verwandtschaft hervor. Die Substanz umfasst das Geschlecht und die Differenz, wie die Erörterung zeigte, und beide bilden die logische Form, in welcher sich der *ὁρισμός* darstellt. Die Definition geschieht durch das nächst höhere Allgemeine und die artbildenden Unterschiede.[1]) Daher kommt es, dass das *τί ἦν εἶναι*, der schöpferische Begriff objectiv gefasst, *οὐσία* heisst, *οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον*. In dieser Bedeutung ist die *οὐσία* die gestaltende Form, die sich in der Materie Dasein schafft. Dieser Form gegenüber bleibt die Materie als Substrat die letzte Abstraction des Realen, die Trägerin jenes Begriffs. Insofern wird auch sie wol *οὐσία* genannt. Aber die *οὐσία*, welche die Kategorie der Substanz meint, ist weder das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), noch die Form (*τὸ τί ἦν εἶναι*), sondern das Product beider (*τὸ ἐκ τούτων*), gleichsam Leib und Seele in der Gemeinschaft.[2])

In solcher Weise behandelt Aristoteles die Kategorie der Substanz. Indem Aristoteles in den Kategorien die Selbstständigkeit der Substanz an dem Realen durch das Verhältniss der Accidenzen und an dem Urtheil durch das Verhältniss des Prädicats misst, erkennt er stillschweigend die gegenseitige Beziehung dieser Verhältnisse an. Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist kein Accidens, kein Prädicat; indem sie als solche keinen Gegensatz gegen Anderes hat und keine Unterschiede des Grades darstellt, vermag sie im Wechsel beharrend Entgegengesetztes in sich aufzunehmen. Diesem Begriff nähert sich die zweite Substanz, Geschlecht und Art; aber wie sie wesentlich ins Prädicat treten können, stehen sie

1) z. B. top. 1, 8.

2) metaphys. *Z*, 13. p. 1038, b, 1 ff.

doch der ersten Substanz entgegen und neigen sich mit der Differenz, die zu ihnen gehört, zur Qualität hinüber; und Aristoteles bindet die erste und zweite Substanz kaum und nur mit Mühe unter einem gemeinsamen Begriff. Die moderne Betrachtung würde in der zweiten Substanz eine willkommene Uebergangsform zur Qualität finden; aber eine solche Auffassung ist überhaupt dem Aristoteles fremd; und überdies, wie es scheint, folgt nicht zunächst auf die Substanz die Qualität.

11. Wenn man zu den folgenden Kategorien fortschreitet, so ist zunächst festzuhalten, dass die Kategorie der Substanz, die schlechthin erste, diejenige Bedingung ist, ohne welche es die übrigen nicht giebt. Durch sie sind erst die andern;[1]) die Quantität, die Qualität u. s. w. sind Quantität und Qualität der Substanz. Keine ist ihrer Natur nach etwas an und für sich, noch lässt sie sich real von der Substanz trennen.[2]) Daher scheint die Substanz wie das Vorausgesetzte und zu Grunde Liegende in die übrigen hinein;[3]) und in allen diesen Beziehungen wer-

1) metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 18. *τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον.* vergl. metaphys. *Δ*, 11. p. 1019, a, 5. *πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον δι' ὃ ἡ οὐσία πρότερον.* Es gilt für etwas Widersprechendes, dass es selbstständig und unabhängig von der Substanz Eigenschaften geben sollte. d. gen. et corr. I, 3. p. 317, b, 10. *χωριστὰ γὰρ ἂν εἴη τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν,* mit dem Nebengedanken der Unmöglichkeit.

2) p. 1028, a, 23. *οὐθὲν γάρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὑτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων τι καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον·* d. h. die Kategorie der Thätigkeit, des Zustandes heisst eigentlich erst in und mit der Substanz Seiendes.

3) p. 1028, a, 26. *διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ*

den die andern Kategorien auf die Substanz zurückgeführt.[1])

Wenn Aristoteles das Ergebniss dahin zusammenfasst, dass die Substanz dem Begriff, der Erkenntniss und der Zeit nach das Erste ist: so bedürfen diese Ausdrücke in diesem Zusammenhang einer Erläuterung. Metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 32. *πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.*

Wenn die Accidenzen erst in und mit der Substanz werden, so ist dadurch das *χρόνῳ πρῶτον* erledigt. Aber das *λόγῳ πρῶτον* unterliegt einer verschiedenen Erklärung. An einigen Stellen findet sich ein Gegensatz zwischen *λόγῳ* und *οὐσίᾳ πρότερον*. So namentlich metaphys. *M*, 2. p. 1077, a, 36.[2]) Dasjenige wird als *οὐσίᾳ πρότερον* bestimmt, was die reale Trennung überdauert, wie in dem Beispiel des weissen Menschen der Mensch *οὐσίᾳ πρότερον* ist, weil er Mensch bleibt, wenn er auch aufhört weiss zu sein. Hingegen ist das *λόγῳ πρότερον* das dem Begriff vorangedachte Merkmal (*ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων*

ἄνευ τούτου λέγεται. *Z*, 4. p. 1029, b, 24. *ἐπεὶ δ' ἐςὶ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔςι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάςῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον* u. s. w.

1) metaphys. *Θ*, 1. p. 1045, b, 27. *περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται περὶ τῆς οὐσίας.*

2) *τῷ μὲν οὖν λόγῳ ἔςω πρότερα. ἀλλ' οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει, τῷ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων· ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει. εἰ γὰρ μὴ ἔςι τὰ πάθη παρὰ τὰς οὐσίας, οἷον κινούμενόν τι ἢ λευκόν, τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκὸν πρότερον κατὰ τὸν λόγον ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον, ἀλλ' ἀεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐςίν· σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν.*

als ein aus den Begriffen herausgehobenes Element), wie in dem Beispiel des weissen Menschen das Weisse als Merkmal dem Begriff des Ganzen vorangeht. Wenn auf diese Weise das πρότερον τῷ λόγῳ durch die Abstraction der Merkmale bestimmt ist, so kommt damit überein, dass es im weitern Verlauf mit dem in sich Einfacheren (ἁπλούςερον) zusammengestellt wird. [1]) Derselbe Begriff des πρότερον κατὰ τὸν λόγον wird in dem synonymischen Buch erwähnt, metaphys. Δ, 11. p. 1018, b, 34., und es heisst dort ausdrücklich, dass in dieser Beziehung das Accidens (συμβεβηκός) früher als das Ganze sei, z. B. τὸ μουσικόν, das Element des Merkmals, früher als die Einheit des Ganzen, μουσικὸς ἄνθρωπος. [2]) Dies Verhältniss kann indessen nicht gemeint sein, wenn die Substanz τῷ λόγῳ πρῶτον heisst. Vielmehr geht jenes nur auf den Begriff für sich betrachtet und wird ähnlich wie das οὐσίᾳ πρότερον daran gemessen, dass das Merkmal als ein Begriff des Begriffs die Trennung überdauert und für sich gedacht werden kann. Von einer solchen Beziehung, die dem Begriff im Gegensatz der Substanz angehört, kann in der gegebenen Stelle, die von der Substanz handelt, nicht die Rede sein. Hiernach hat in der Stelle, die wir erläutern, das λόγῳ πρῶτον nothwendig eine andere Bedeutung. Das λόγῳ

---

1) metaphys. *M*, 3. p. 1078, a, 9. καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουςέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τἀκριβές — in dem Sinne, wie Aristoteles der Wissenschaft des abstracteren und dadurch einfacheren Gegenstandes eine grössere ἀκρίβεια zuspricht, z. B. der Arithmetik eine grössere ἀκρίβεια als der relativ concreteren Geometrie. vergl. metaphys. *A*, 2. p. 982. a, 25. analyt. post. I, 27. p. 87, a, 31.

2) metaphys. Δ, 11. p. 1018, b, 34. καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔςαι ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους. Der Theil des ganzen Begriffs ist das Merkmal.

πρῶτον unterscheidet sich von dem *γνώσει*, wie der objective Begriff von der subjectiven Erkenntniss; und steht dem *χρόνῳ πρῶτον* gegenüber. Wie dies das zeitliche Werden, drückt jenes das Wesen des Begriffes aus und derselbe Gegensatz wird sonst durch *οὐσία* und *γένεσις* bezeichnet. Da es sich um die *οὐσία* als Substanz handelte, so konnte ohne Zweideutigkeit der Ausdruck *οὐσίᾳ πρῶτον* nicht angewandt werden; und es trat an dessen Stelle *λόγῳ πρῶτον*, inwiefern der Begriff das Wesen darstellt. Was sonst durch *ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον* ausgedrückt wird, z. B. wenn es heisst, dass *κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον* der rechte Winkel (als das Maass und das Ganze) früher sei, als der spitze: das ist in der vorliegenden Stelle durch *λόγῳ πρῶτον* bezeichnet.[1]) Auf diese Weise ist die Energie, aus deren Begriff die Dynamis bestimmt wird, früher als die Dynamis (*πρότερον τῇ οὐσίᾳ* metaphys. Θ, 8. p. 1050, b, 3.); und ebenso ist der Zeit nach die Materie und das Werden früher, aber dem Begriff nach das Wesen und die Gestalt eines jeden. D. partib. animal. II, 1. p. 646, a, 35. *τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν.* Die Ziegel und die Steine und der Hausbau gehen, wie in der Stelle erklärt wird, der Zeit nach dem Hause voran; aber dem Begriff nach ist das Haus früher, da jene durch dieses, wie die Mittel durch den Zweck, bestimmt sind. Der Begriff des Hausbaues enthält den Begriff des Hauses; aber der Begriff des Hauses, für sich unabhängig, schliesst noch nicht den Begriff des Baues ein. Ebenso weisen die übrigen Kategorien, von der Substanz abhän-

1) metaphys. *M*, 8. p. 1084, b, 9. *ὡς μὲν δὴ ὕλη ἡ ὀξεῖα καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ μονὰς πρότερον, ὡς δὲ κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ἡ ὀρθὴ καὶ τὸ ὅλον τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τὸ εἶδος.*

gig, auf die οὐσία; aber der Begriff der Substanz trägt jene nicht unmittelbar in sich.[1]) Was endlich der Ausdruck wolle, dass die Substanz γνώσει πρῶτον sei, ist in der Stelle selbst erklärt. Dann erst erkennen wir im vorzüglichen Sinne, wenn wir wissen, was jegliches ist (τί ἐστιν). Das τί ἐστι, das, wie wir sahen, die Substanz bezeichnet, bildet hiernach die Erkenntniss. Dabei mag nicht geleugnet werden, dass das τί ἐστι, in diesem Falle mehr das Wesen als die Substanz ausdrückend, eine Zweideutigkeit enthält und die Sache nicht trifft.[2]) Im aristotelischen Sinne bedarf es indessen dieses Beweises nicht, da Aristoteles allenthalben die subjective γνῶσις durch den objectiven λόγος zu binden bestrebt ist. So steht es denn fest, dass die Substanz das Erste ist, und das Gegentheil gilt dergestalt für unmöglich, dass der Wiederspruch damit selbst den Nerv eines indirecten Beweises ausmacht.[3])

Wenn hiernach die Substanz vorangeht, so fragt es

1) So lässt sich der in der Stelle d. partib. anim. II, 1. p. 646, b, 2. angeführte Grund auf das vorliegende Verhältniss über tragen: δῆλον δ' ἂν λέγῃ τις τὸν λόγον τῆς γενέσεως. ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας (d. h. den Begriff der οὐσία), ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως (des Werdens). ὁμοίως δὲ τοῦτο συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

2) metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 36. καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. Der letzte Zusatz zeigt deutlich, dass im τί ἐστι von der ersten oder zweiten Substanz im Sinne der Kategorien nicht die Rede ist, und der Beweis verfehlt für diese sein eigentliches Ziel.

3) metaphys. *Z*, 13. p. 1038, b, 26. πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιὸν οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε. ὅπερ ἀδύνατον. vergl. metaphys. *N*, 1. p. 1088, b, 4. ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι (verstanden τῆς οὐσίας).

sich, in welcher Reihe der Ableitung die übrigen Kategorien folgen. Aristoteles hat diese Frage berührt, wie aus einigen Stellen hervorgeht. Aber die uns aufbehaltenen Aeusserungen genügen zu einer vollständigen Bestimmung nicht.

Zunächst kommt metaphys. *N*, 1. p. 1088, a, 22. in Betracht. Indem Aristoteles gegen das platonische *μέγα καὶ μικρόν* polemisirt, macht er geltend, dass blosse Verhältnissbegriffe nicht Elemente der Substanz sein könnten, und spricht dabei über die Abfolge der Kategorien, die er, wie man wohl sieht, nach der Entstehung der Sache, dem *φύσει πρότερον*, misst. Das Relative, das am wenigsten Substanz ist, setzt er von der Substanz am entferntesten und hinter das Quale und Quantum. Das Relative, wie das Grosse und Kleine, ist erst eine Eigenschaft des Quantum, aber nicht Stoff. Indem die vorangehenden drei Kategorien den Begriff der Bewegung in sich selbst ausprägen, wie die Bewegung in der Substanz zur Entstehung (*γένεσις*), in dem Quantum (*ποσόν*) zum Wachsen und Abnehmen (*αὔξησις καὶ φθίσις*), im Quale zur Veränderung (*ἀλλοίωσις*) wird, hat das Relative kein Entstehen und Vergehen und überhaupt keine Bewegung in sich selbst. Etwas kann relativ kleiner oder grösser werden, ohne dass es selbst etwas erfährt, indem nur ein Anderes, worauf es sich bezieht, kleiner oder grösser wird. [1]) Was in dieser

---

1) metaphys. *N*, 1. p. 1088, a, 22. *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστὶ καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρός τι, ὥσπερ ἐλέχθη, ἀλλ' οὐχ ὕλη, εἴ τι ἕτερον — — — σημεῖον δ' ὅτι ἥκιστα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρός τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν, ὥσπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ φθορά, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι· ἄνευ γὰρ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν.*

Stelle von den relativen Grössenbegriffen, welche die Grösse als solche voraussetzen, gesagt ist, lässt sich im aristotelischen Sinne auf die relativen Begriffe der Qualität übertragen. Zwar fehlt uns dafür eine bestimmte Aeusserung, aber auch die eben behandelte ist nur beiläufig gethan und durch einen bestimmten Zweck nur nach Einer Seite hin gekehrt. Die Kategorie des Relativen ist später als die Qualität, inwiefern relative Qualitätsbegriffe, z. B. *ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιστήμη*, erst mit der Qualität entstehen.

Hiernach folgt das Relative nach dem Quantum und Quale, und zwar aus demselben Grunde, als der ist, wornach die Substanz als die erste Kategorie allen übrigen vorangeht. Es fragt sich nun weiter, ob das Quantum oder das Quale früher sei. Es findet sich darüber eine Andeutung metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 15. *τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία.* Das Quantum ist nicht Substanz, aber die Substanz ist dasjenige, dem quantitative Bestimmungen so zukommen, dass sie das Erste ist, dem sie beigelegt werden. In der Folge der Begriffe tritt unmittelbar mit der Substanz das Quantum auf und es gründet sich in ihr als seinem Ursprung.[1]) Da es in der Stelle heisst, *ᾧ ὑπάρχει πρώτῳ*, aber nicht *ᾧ ὑπάρχει πρῶτον*, so ist eigentlich nur die Beziehung zwischen Substanz und Quantum, aber nicht zwischen Quantum und Quale bestimmt. Inwiefern indessen in der *οὐσία*, wie in der vorliegenden Stelle geschieht, die *ὕλη* als das letzte Element angesehen wird, ergiebt sich mit der Materie unmittelbar und als nächste Bestimmung der Substanz das Quantum; und einzelne Weisen des Quale, welche Aristoteles behandelt (categ. c. 8.),

---

1) Dies bedeutet *ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ*. Zur Erklärung vergl. die Anm. zu des Verf. elementa logices Aristoteleae. §. 47. *ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου.*

namentlich die mathematischen und physischen Eigenschaften, z. B. σχῆμα, λευκότης καὶ μελανία u. s. w., setzen das Quantum als ihre vorangehende Bedingung voraus. Nur da, wo die οὐσία, wie in der schlechthin nothwendigen und letzten Substanz geschieht, dem Materiellen entzogen wird, wo überhaupt die Form das allein Bestimmende ist, mag die Qualität unmittelbar der Substanz folgen. Wie sich aus der Materie der Substanz das Quantum, so ergiebt sich aus der Form die Qualität. In diesem Sinne mag die Stelle der Metaphysik (*Λ*, 1. p. 1069, a, 20.) genommen werden, wo es heisst, wenn das All nach der Reihenfolge zu nehmen sei, so sei zuerst die Substanz, dann das Quale, dann das Quantum.[1])

Es ordnen sich also die vier ersten Kategorien, welche in dem Abriss allein ausgeführt sind, nach dem aristotelischen Gesichtspunkt des πρότερον τῇ φύσει in folgende Reihe: Substanz (οὐσία), Quantum (ποσόν), Quale (ποιόν), Relatives (πρός τι). In der Schrift der Kategorien steht zwar das Relative (πρός τι) (c. 7.) vor der Qualität (ποιότης) (c. 8.). Aber diese Folge ist wahrscheinlich zufällig. Sie ist nirgends in der Schrift begründet; es sei denn, dass man dafür eine einzelne Beziehung geltend macht, inwiefern nämlich im ποιόν Arten vorkommen, z. B. ἐπιστήμη, deren Geschlecht ἕξις im πρός τι liegen (vergl. c. 8. p. 11, a, 20.).[2]) In dem ersten Entwurf (c. 4. p. 1, b, 29.) geht das ποιόν dem πρός τι voran.

---

1) metaphys. *Λ*, 1. p. 1069, a, 19. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

2) Simplicius rechtfertigt die Folge auf seine Weise. Ed. Basil. fol. 54, b, §. 1. In dem ποσόν habe die letzte Betrachtung (das Grosse und Kleine u. s. w.) zum Relativen geführt und daher folge diesem erst die Qualität. Wenigstens ist diese Veranlassung nicht der Grund und nicht die Folge der Sache,

12. Das Quantum (ποσόν) wird an zwei Stellen von Aristoteles behandelt, in den Kategorien c. 6. p. 4, b, 20, und in der Metaphysik Δ, 13. p. 1020, a, 7.

Der Begriff wird in den Kategorien wie ein ursprünglicher Begriff nicht erklärt, sondern in seinen Arten als den Formen seiner Erscheinung dargestellt, und zwar nach dem Verhältniss der Theile als discret (διωρισμένον) oder stetig (συνεχές), und als räumlich oder successiv, je nachdem die Theile eine räumliche Lage (θέσις) oder nur eine zeitliche Ordnung (τάξις) haben.

Dagegen wird in der Metaphysik das ποσόν erklärt. Metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 7. *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαςον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἂν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ. λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ.* Hiernach heisst das Theilbare Quantum, wenn ihm die Theile inwohnen (immanent sind, ἐνυπάρχοντα), und jeder Theil seiner Natur nach ein Eins und ein Bestimmtes ist. Wenn das Geschlecht in seine Arten getheilt wird, so sind diese Theile, die erst durch hinzutretende Unterschiede aus dem Geschlecht erzeugt werden, nicht unmittelbar im Ganzen enthalten (ἐνυπάρχοντα) und sie bilden kein solches Einzelnes, wie die Theile des Quantum. Daher wird dieses Merkmal hervorgehoben. Das Quantum zeigt hier eine Verwandtschaft mit dem Stoff, auf welche wir schon früher hinwiesen. Denn der materielle Grund wird wiederholt durch das Verhältniss des ἐνυπάρχον bezeichnet (*ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος.* metaphys. Δ, 2. p. 1013, a, 24.

---

die im Sinne des Aristoteles aufgesucht werden muss. Vergl. Simpl. fol. 40, b. und besonders die Ansicht des Porphyrius fol. 41, a, §. 9.

phys. II, 3. p. 194, b, 24. metaphys. Δ, 1. p. 1013, a, 4. u. s. w.). Wenn es scheinen könnte, als seien in der Bestimmung der Theile (ἕν τι καὶ τόδε τι) allein die Einheiten der Zahl berücksichtigt, so wird vielmehr neben die Menge die räumliche Grösse gestellt, deren Theile ebenfalls für sich zu einem Ganzen werden können. Dass indessen eine solche Erklärung das, was erklärt werden soll, stillschweigend voraussetzt, erhellt leicht. Wer das Quantum nicht kennt, wird die Theile nicht verstehen, welche eigentlich das Quantum in sich wiederholen. Sonst könnte er der Erklärung die Theilung des Begriffs in die inwohnenden Merkmale unterschieben; denn auch der Begriff kann insofern als *διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα* bezeichnet werden.

Daher verfährt die Schrift der Kategorien richtiger, indem sie keine Erklärung des *ποσόν* unternimmt. Sie theilt sogleich die Grösse in Discretum und Continuum ein (*διωρισμένον* und *συνεχές*) und dieselbe Bestimmung liegt der angeführten Stelle der Metaphysik zu Grunde; das Discrete ist bei der Menge ausgedrückt *διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ*. Zur Erläuterung des in sich abgesetzten (discreten) und stetigen (continuirlichen) Quantums heisst es categ. c. 6. p. 4, b, 22. *ἔςι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ οἷον γραμμή, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος.* Die Zahl, deren Einheiten als Theile für sich gedacht werden, und das Wort, das sich in seinen Silben in sich absetzt, sind Beispiele des Discreten; Linie, Fläche, Körper, und ausserdem Zeit und Ort Beispiele des Continuirlichen; und zu den letzten fügt die Stelle der Metaphysik die Bewegung. Metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 28. *τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος· καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐςὶ ταῦτα πάθη· λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη· τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ*

κίνησις ποσή. ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην. Die Bewegung wird nicht insofern als Quantum bestimmt, als der Körper, der sich bewegt, ein solches ist; denn dann hiesse die Bewegung nicht selbst Quantum. Die Bewegung ist jedoch ohne den Weg nicht zu denken, den sie beschreibt (*ὃ ἐκινήθη*); und nach dieser Seite hin fällt sie unter das Quantum. Es ist darin freilich nicht die Bewegung selbst, nicht ihre eigene That betrachtet; denn das Quantum, das gemessen oder getheilt wird (Aritoteles bestimmt das Quantum nach diesen Merkmalen), wird schon wie in der Ruhe aufgefasst und als Erzeugniss der Bewegung; und Aristoteles stellt sie insofern nicht unter die Quanta an und für sich, sondern nur beziehungsweise (*τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ποσῶν*); aber es ist der Bewegung dieser Bezug auf das Quantum nothwendig, und sie gehört insofern hierher. Es wird später erörtert werden, welche Schwierigkeiten es hat, die Bewegung unter Eine der Kategorien ausschliessend unterzubringen.

Wenn in der Stelle der Metaphysik (*Δ*, 13.) das Quantum als das Theilbare bestimmt wurde (*διαιρετὸν εἰς τὰ ἐνυπάρχοντα*), so hängt damit das Merkmal zusammen, an welchem nach Aristoteles diese Kategorie erkannt wird, der Erkenntnissgrund. Denn was in der Sache theilbar ist, ist eben dadurch für den Begriff messbar. Dies Kriterium erhellt aus metaphys. *I* (X), 1. p. 1052, b, 18, wo bei der Erörterung des Eins fortgefahren wird: *μάλιστα δὲ τὸ μέτρον [εἶναι] πρῶτον ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν.* Das Eins ist das erste Maass eines jeden Geschlechts und im eigentlichsten Sinne des Quantums; denn von diesem Gebiet ist es auf die andern übertragen. *μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται. γιγνώσκεται δ' ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ἢ ποσόν, ὁ δ' ἀριθμὸς ἅπας ἑνί. ὥστε πᾶν τὸ ποσὸν γιγνώσκεται ᾗ ποσὸν τῷ ἑνί, καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται, τοῦτο αὐτὸ ἕν· διὸ τὸ*

ἐν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἢ ἀριθμός. ἐντεῦθεν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον ᾧ πρώτῳ τε ἕκαστον γιγνώσκεται καὶ τὸ μέτρον ἑκάστου ἓν ἐν μήκει, ἐν πλάτει, ἐν βάθει, ἐν βάρει, ἐν τάχει. Das Quantum ist das Messbare und ob etwas Quantum sei, wird am Maass erkannt. In der That wendet Aristoteles dies Kennzeichen an, z. B. categ. c. 6. p. 4, b, 33., wo er den Zweifel, ob das Wort ein Quantum sei, dadurch niederschlägt, dass das Wort nach der Länge oder Kürze der Silben gemessen wird.[1]) Es ist zwar nur ein Erkenntnissgrund, nicht der Grund und das Wesen der Sache selbst; denn das Quantum, das gemessen wird, liegt selbst dem Maass zu Grunde. Aber im aristotelischen Sinne führt das Merkmal weiter. Die Zahl wird danach die Grundbestimmung des Quantum.

Dies Verhältniss zeigt sich auch anderweitig. Aristoteles stellt in der Schrift der Kategorien die discrete der continuirlichen Grösse voran, das διωρισμένον dem συνεχές.[2]) Schon die Erklärer suchen dafür Gründe auf,[3]) die auch nicht weit von der aristotelischen Auffassung entfernt liegen. Im Aristoteles selbst finden wir folgenden, phys. V, 3. p. 227, a, 10. Bei der Erörterung der Bewegung bespricht Aristoteles hineinschlagende Begriffe, z. B. die Berührung (ἅπτεσθαι), die Reihenfolge (ἐφεξῆς), das Stetige (συνεχές); und setzt die Reihenfolge, das eigentliche Prinzip der Zahl, als das der Natur nach Frühere vor das Stetige. Es giebt keine stetige Grösse, in welcher nicht eine Reihenfolge zu unterscheiden wäre, aber es

---

1) categ. c. 6. p. 4, b, 32. ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐστίν. Das Wort, aus mehreren Silben bestehend, gehört zu den in ihren Theilen unterschiedenen und in sich abgesetzten Grössen: ὅτι μὲν γὰρ ποσόν ἐστιν ὁ λόγος, φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ βραχείᾳ καὶ μακρᾷ.

2) S. oben S. 80. categ. c. 6. p. 4, b, 22.

3) Simplicius ad categ. 32, a, §. 10. ed. Basil.

giebt Reihenfolgen, die nicht stetig sind.[1]) Die discrete Grösse ist die abstractere, die allgemeinere, die als solche dem Begriff nach früher ist; sie besteht ohne die continuirliche, aber stellt sich in dieser, wie in der besondern Erscheinung dar. Erst durch concretere Bestimmungen (*ἐκ προςθέσεως*), die wesentlich in der durchgehenden Bewegung liegen, entspringt das Stetige (*συνεχές*). Aus demselben Grunde stellt Aristoteles die Arithmetik als Wissenschaft über die Geometrie.[2])

---

1) phys. V, 3. p. 227, a, 10. *τὸ δὲ συνεχές ἐςι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι, λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥςπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν. τούτου δὲ διωρισμένου φανερὸν ὅτι ἐν τούτοις ἐςὶ τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν. καὶ ὥς ποτε γίνεται τὸ συνέχον ἕν, οὕτω καὶ τὸ ὅλον ἔςαι ἕν, οἷον ἢ γόμφῳ ἢ κόλλῃ ἢ ἁφῇ ἢ προςφύσει. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πρῶτον τὸ ἐφεξῆς ἐςίν. τὸ μὲν γὰρ ἁπτόμενον ἐφεξῆς ἀνάγκη εἶναι, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ πᾶν ἅπτεσθαι· διὸ καὶ ἐν προτέροις τῷ λόγῳ τὸ ἐφεξῆς ἐςίν, οἷον ἐν ἀριθμοῖς, ἁφὴ δ' οὐκ ἔςιν.* vergl. metaphys. *K*, 12. p. 1069, a, 5.

2) metaphys. *A*, 2. p. 982, a, 26. *αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέςεραι τῶν ἐκ προςθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας.* Um die *πρόςθεσις* zu verstehen, ist der Gebrauch zu beachten. *πρόςθεσις* bezeichnet zunächst die Hinzufügung, z. B. die Addition als Prinzip der Zahl z. B. metaphys. *M*, 7. p. 1081, b, 14. *ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόςθεσιν, οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἑνὶ ἄλλου ἑνὸς προςτεθέντος καὶ τὴν τριάδα ἄλλου ἑνὸς πρὸς τοῖς δυσὶ προςτεθέντος καὶ τὴν τετράδα ὡςαύτως.* Ferner wird *πρόςθεσις* in einen bestimmten Gegensatz zu *ἀφαίρεσις* gestellt, zuerst arithmetisch, wenn es vom Unendlichen heisst, metaphys. *K*, 10. p. 1066, b, 1. *ἔτι προςθέσει ἢ ἀφαιρέσει ἢ ἄμφω*, dann logisch, inwiefern die untergeordneten Begriffe gegen die höhern die concreten sind, metaphys. *Z*, 5. p. 1031, a, 1. *δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐςὶν ὁ ὁρισμός. εἰ γὰρ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, ἀνάγκη ἐκ προςθέσεως εἶναι, οἷον τοῦ*

Aristoteles nimmt den Begriff der Bewegung zu Hülfe, um daran das Continuum (συνεχές) zu bestimmen; zwar nicht die Einheit der erzeugenden Bewegung, aber die Bewegung der gewordenen Sache. Dasjenige ist ein Continuum, das nur zusammen und ganz bewegt werden kann. Metaphys. Δ, 6. p. 1016, a, 5. συνεχὲς δὲ λέγεται οὗ κίνησις μία καθ' αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως· μία δ' οὗ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον. So ist nach der hinzugefügten Erläuterung der Arm, der Schenkel, die gerade Linie ein Continuum, inwiefern dieselbe Bewegung den ganzen Arm, den ganzen Schenkel, die ganze gerade Linie trifft.

Es ist von Alters her aufgefallen,[1]) dass Aristoteles das Wort (λόγος) unter das discrete Quantum gestellt hat. Indessen ist dabei von der geistigen Seite des Wortes, der Vorstellung, nicht die Rede, sondern nur von der leiblichen, dem Laut, indem darin die Silben, die sich nicht berühren, und deren Länge und Kürze betrachtet werden.[2]) Das Wort, durch räumliche Organe erzeugt,

---

ποιοῦ καὶ περιττοῦ· οὐ γὰρ ἄνευ ἀριθμοῦ οὐδὲ τὸ θῆλυ ἄνευ ζῴου. τὸ δ' ἐκ προςθέσεως λέγω ἐν οἷς συμβαίνει δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν, ὥςπερ ἐν τούτοις (wo die πρόςθεσις die zu dem Allgemeinen hinzugetretene Differenz bezeichnet). Wie überhaupt die Mathematik τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως zum Gegenstande hat, so ist in der Arithmetik die ἀφαίρεσις am höchsten gesteigert und die dagegen concretere Geometrie ist schon beziehungsweise eine Wissenschaft ἐκ προςθέσεως. Vergl. analyt. post. I, 27. p. 87, a, 35. λέγω δ' ἐκ προςθέσεως, οἷον μονὰς οὐσία ἄθετος, ςιγμὴ δὲ οὐσία θετός, ταύτην δ' ἐκ προςθέσεως. In demselben Sinne steht die discrete Grösse der continuirlichen voran.

1) Simplic. fol. 33, a. §. 18 ff. ed. Bas.

2) categ. c. 6. p. 4, b, 32. ὡςαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐςίν· ὅτι μὲν γὰρ ποσόν ἐςιν ὁ λόγος, φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ βραχείᾳ καὶ μακρᾷ. λέγω δὲ αὐτὸν τὸν

kommt nicht räumlich, sondern zeitlich zur Erscheinung. Die einzelne Silbe für sich würde, scheint es, in der aristotelischen Betrachtung als ein Continuum anzusehen sein, inwiefern Eine Bewegung durch sie hindurchgeht. Indessen das mehrsilbige Wort ist als Ganzes ein Quantum, aber in seinen Theilen abgesetzt und verhält sich insofern wie die Zahl, in welcher die einzelnen Einheiten unterschieden gedacht werden.

Wenn zunächst Linie und Fläche und Körper stetige Grössen sind, in welchen die Grenzen der Theile in einander gehen, so tritt zu ihnen Zeit (*χρόνος*) und Ort (*τόπος*). In der Gegenwart berühren sich Vergangenheit und Zukunft; und da die Theile des stetigen Körpers einen Raum einnehmen, so muss dieser Ort stetig sein, wie sie.[1]) In der entsprechenden Stelle der Metaphysik (*Δ*, 13. p. 1020, a, 28.)[2]) nennt Aristoteles den Ort nicht, aber Bewegung und Zeit. Doch sind sie nicht selbst und an und für sich Quanta, sondern nur beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*), die Bewegung, inwiefern der Weg, der durchlaufen wird, (*ὃ ἐκινήθη*) ein Quantum ist, die Zeit, weil es die Bewegung ist. Dies letzte stimmt mit der bekannten Ansicht des Aristoteles überein, welche die Zeit für die Zahl der Bewegung erklärt. In der Schrift

---

μετὰ φωνῆς λόγον γιγνόμενον. πρὸς οὐδένα γὰρ κοινὸν ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει· οὐ γὰρ ἔςι κοινὸς ὅρος πρὸς ὃν αἱ συλλαβαὶ συνάπτουσιν, ἀλλ' ἑκάςη διώρισαι αὐτὴ καθ' αὑτήν.

1) categ. c. 6. p. 5, a, 6. *ἔςι δὲ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος τῶν τοιούτων· ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρός τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα.* (vergl. phys. IV, 13. p. 222, a, 10.) *πάλιν ὁ τόπος τῶν συνεχῶν ἐςί· τόπον γάρ τινα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατέχει, ἃ πρός τινα κοινὸν ὅρον συνάπτει. οὐκοῦν καὶ τὰ τοῦ τόπου μόρια. —— ὥςτε συνεχὴς ἂν εἴη καὶ ὁ τόπος· πρὸς γὰρ ἕνα κοινὸν ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει.*

2) Siehe oben S. 80.

der Kategorien ist die Zeit wie in der unmittelbaren Vorstellung aufgefasst, inwiefern in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft in einander gehen; in der Metaphysik ist ihr Zusammenhang mit der Bewegung genauer berücksichtigt; und daher ist sie an jener Stelle geradezu und unmittelbar, an dieser erst durch vermittelnde Beziehung (*κατὰ συμβεβηκός*) zum stetigen Quantum geworden. Zwar scheint nach der Stelle der Kategorien der Ort erst durch die Vermittelung des den Raum einnehmenden Körpers zur stetigen Grösse zu werden, und insofern auch der Ort erst beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) ein Quantum zu sein. Indessen ist der in den Kategorien angeführte Grund nur ein Beweis und eine Rechtfertigung, dass der Ort zu den stetigen Grössen gehört, aber keineswegs der innere Grund der Sache, durch den erst der Ort zu einem Quantum würde. Wenn nicht der Raum unmittelbar als stetige Grösse betrachtet würde, so wäre kaum für irgend ein Anderes das Recht dazu da. Es ist daher kein Zufall, dass in der Stelle der Metaphysik der Ort oder Raum (*τόπος*) nicht neben die Bewegung und die Zeit gestellt und nicht, wie diese, bloss beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) für ein Quantum erklärt wird. Wir enthalten uns der Kritik. Denn sonst würde es sich fragen, ob nicht die Einheit der Bewegung, weit entfernt erst durch fremde Vermittelung ein Quantum zu sein, gerade der hervorbringende Grund alles Stetigen ist.

Raum und Zeit, und zwar nicht bloss der allgemeine Raum, sondern ebenso der Ort, den ein Körper einnimmt, gehören hiernach unter die Kategorie des Quantum. Wie kann es denn geschehen, dass daneben das Wo und das Wann (*ποῦ* und *ποτέ*) als eigene Kategorien gestellt sind? Diese Frage behandelt schon Simplicius [1]) und wir beant-

---

1) Simplic. ad categ. fol. 34, a. §. 27 ff. ed. Bas.

worten sie am besten aus Aristoteles selbst. Es wird phys. IV, 13. p. 222, a, 24. das ποτέ als die Bestimmung der Zeit in Bezug auf die Gegenwart erklärt.[1]) Wenn es dort „einst“ bedeutet und den Zeitpunkt im Gegensatz der Gegenwart bezeichnet, so ist das ποτέ als Kategorie allgemeiner und begreift ebensowohl das Jetzt wie das vergangene oder zukünftige Einst. Es hat aber zunächst den Zeitpunkt im Auge, den Bezug zum Früheren oder Späteren, und die Zeit in ihrer Dauer, die nackte Zeit als Quantum ist eine anderweitige Bestimmung. In demselben Sinne ist das ποῦ zu verstehen. Es handelt sich darin nicht um die stetige Grösse des Raumes, sondern um die Einreihung eines Ortes in die bekannten Oerter, um das Verhältniss eines bestimmten Ortes zu den umliegenden.[2]) Darauf führen auch die Beispiele categ. c. 4. p. 2, a, 1. ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ, ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν.[3])

Eine zweite Eintheilung kreuzt die erste, indem sie als Merkmal hervorhebt, ob die Theile des Quantum räumliche Lage haben oder nicht. categ. c. 6. p. 4, b, 20. τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐϛι διωρισμένον τὸ δὲ συνεχές, καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέϛηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν. Dies wird so ausge-

---

1) phys. IV, 13. p. 222, a, 24. τό δὲ ποτὲ χρόνος ὡρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτὲ ἐλήφθη Τροία καὶ ποτὲ ἔϛαι κατακλυσμός· δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν.

2) phys. III, 5. p. 206, a, 2. τό γε ποῦ ἐν τόπῳ καὶ τὸ ἐν τόπῳ ποῦ.

3) Dahin entscheidet sich auch Simplicius a.a.O.: ἄλλη μέν ἐϛιν ἔννοια τοῦ χρόνου καθ' ἥν ἐϛι διάϛημα ὁ χρόνος, ἄλλη δὲ τοῦ ποτὲ καθ' ἥν ἡ σχέσις τῶν ἐν τῷ χρόνῳ θεωρεῖται πρὸς τὸν χρόνον. Καὶ ἐπὶ τόπου δὲ καὶ τῶν ἐν τόπῳ ὁ αὐτὸς ἁρμόσει λόγος· διόπερ Ἀριϛοτέλης ὀρθῶς ἀλλαχοῦ μὲν τίθησι τὰ ποσά, ἀλλαχοῦ δὲ τὴν πρὸς τὰ ποσὰ ταῦτα σχέσιν κατέταξεν.

führt,[1] dass Linie, Fläche, Körper und die Theile des Raumes Lage haben, da sich darin die Theile einander berühren; hingegen die Zahl und die Zeit und das Wort nicht aus Theilen bestehen, welche Lage haben. Die Zeit ist zwar eine stetige Grösse, aber ihre Theile haben nur Folge (*τάξις*), keine Lage (*θέσις*). Da keiner ihrer Theile beharrt, so kann er auch keine räumliche Lage haben.[2] Dasselbe ist beim Wort der Fall, und auch bei der Zahl weisen die Theile in der Reihenfolge des Früher oder Später nur auf eine Ordnung hin (*τάξις*). Dass beide Eintheilungen nicht parallel gehen, vielmehr, auf verschiedene Merkmale gegründet, einander schneiden, erhellt insbesondere an der Zeit. Sonst würde es scheinen, als ob das Stetige auch das Räumliche wäre und die in sich unterschiedene Grösse die nicht räumliche; aber nur letzteres ist richtig. Wenn Aristoteles an einer andern Stelle die dichotomische Eintheilung nach einem Merkmal und dessen reiner Negation verwirft, denn das Nichtseiende habe keine Arten (d. partib. animal. I, 3. p. 642, b, 21.): so ersetzt er auch in unserer Stelle die anfangs negativ gegebene Bestimmung (*τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν*) durch den der *θέσις* gegenüberstehenden positiven Begriff der *τάξις*.

Eine Anwendung dieser Begriffe zur Unterscheidung des zusammenfassenden *πᾶν* vom räumlichen *ὅλον* findet sich metaphys. *Δ*, 26. p. 1024, a, 1. *ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον.*

---

1) categ. c. 6. p. 5, a, 15.

2) categ. c. 6. p. 5, a, 26. *οὐδὲ τὰ τοῦ χρόνου (θέσιν ἔχει)· ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων· ὃ δὲ μή ἐςιν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινὰ ἔχοι;*

Wie bei der Substanz geschehen, so sucht Aristoteles in der Schrift der Kategorien auch das eigenthümliche Verhalten des Quantum auf.[1]) Dem Quantum als solchem ist nichts entgegengesetzt. Das Viel und Wenig, das Gross und Klein, die als Gegensätze innerhalb des Quantum erscheinen, gehören dem Relativen an, wie Aristoteles ausführt. Das bestimmte Quantum als solches hat keinen Gegensatz. Es ist nur scheinbar ein Widerspruch, dass sich der Gegensatz des Quantum am meisten im Raume finde, wie das Oben und Unten. Schon die Erklärer haben bemerkt, dass dieser Gegensatz nicht den Raum als Quantum angeht, sondern vielmehr in das Wo, die räumliche Bestimmtheit falle. Andere versuchen eine andere Lösung.[2])

In demselben Sinne lässt das bestimmte Quantum, z. B. das Dreiellige, die Zahl drei, vier u. s. w., keinen Gradunterschied zu (*μᾶλλον καὶ ἧττον*). Eine Zahl ist drei, aber nicht mehr oder minder drei.

Dagegen wird das Gleiche und Ungleiche als eigenthümlicher Begriff des Quantum anerkannt.[3])

13. Aristoteles behandelt die Qualität in der Schrift der Kategorien c. 8. p. 8, b, 25., welche Stelle durch metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, a, 33. zu ergänzen ist.

Zunächst ist von der engern Bedeutung, in welcher das *ποιόν* die bestimmte Kategorie bezeichnet, ein weiterer Gebrauch zu unterscheiden. Wenn das Geschlecht (z. B. *ζῷον, ἄνθρωπος*), überhaupt das Allgemeine die individuelle Substanz (*πρώτη οὐσία*) bestimmt, so sagt es in Bezug auf dies Daseiende ein Quale aus und dieses

1) categ. c. 6. p. 5, b, 11.

2) Simplic. ad categ. fol. 36, a, §. 41. fol. 37, a. n. 50. vergl. schol. coll. p. 58, b, 19.

3) categ. c. 6. p. 6, a, 26.

kann in dieser Bedeutung die zweite Substanz selbst sein. Vergl. categ. c. 5. p. 3, b, 16.[1]) Im Unterschiede von diesem allgemeinen Sinne wird die Kategorie ἁπλῶς ποιόν τι genannt.

In einer andern Stelle vertritt die ποιότης wie die hauptsächlichste Kategorie, die der Substanz gegenübersteht, die Accidenzen überhaupt als Prädicate der Substanz. analyt. post. I, 22. p. 83, a, 36.[2])

Von beiden allgemeineren Bedeutungen scheidet sich die Kategorie der Qualität mit ihrer besondern Richtung ab.

Das Kapitel der Kategorien eröffnet die Qualität mit einer Bestimmung, die an sich leer ist, wie ein nacktes Wort, wenn man sie, isolirt, wie sie dasteht, für eine Definition nimmt. categ. c. 8. p. 8, b, 25. ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται. Wenn man sagt, dass das Abstractum durch das Concretum erklärt sei, so ist damit in diesem Falle nichts gethan; denn das anschauungslose Pronomen ποιόν ist nicht viel weniger abstract, als die schon von Plato im Theaetet (p. 182, a.) gebrauchte ποιότης. Indessen erhält die vorangeschickte Worterklärung durch die spätere Erörterung (p. 10, a, 27.),[3]) dass das Adjectiv der Eigenschaft von dem diese

---

1) categ. c. 5. p. 3, b, 16. οὐ γὰρ ἕν ἐςι τὸ ὑποκείμενον ὥςπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον. οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥςπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. Vergl. metaphys. Z, 1. p. 1039, a, 1.

2) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 36. ἔτι εἰ μή ἐςι τοῦτο τουδὶ ποιότης κἀκεῖνο τούτου, μηδὲ ποιότητος ποιότης, ἀδύνατον ἀντικατηγορεῖσθαι ἀλλήλων οὕτως, wo der Zusammenhang lehrt, dass von den συμβεβηκότα überhaupt die Rede ist.

3) categ. c. 8. p. 10, a, 27. ποιότητες μὲν οὖν εἰσὶν αἱ εἰρημέναι,

Eigenschaft setzenden Substantivstamme (*παρωνύμως*), einigen Zusammenhang. Nur der Endung nach verschieden wurzelt das Adjectiv in dem abstracten Substantiv (*οἷον ἀπὸ τῆς λευκότητος λευκὸν καὶ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης δίκαιος, ὡςαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων*). Diese Ansicht herrscht in der vorliegenden Stelle und ist bereits oben in andern Beziehungen durch Beispiele belegt worden.[1]) Wir finden in dieser Bemerkung zwar eine Spur, die auf die grammatische Verwandtschaft der Kategorien führt. Aber schwerlich sollte hier bloss Etymologisches beigebracht werden. Die Form der Wörter, das eigentliche etymologische Kennzeichen, würde gerade das Entgegengesetzte, die Abkunft der abstracten Substantiven von den Adjectiven, ergeben. Daher ist hier um so mehr eine reale Bedeutung zu suchen. Den Grund der Aeusserung setzt Aristoteles überhaupt in die Kraft, wie er z. B. in diesem Sinne die Ver-

---

ποιὰ δὲ τὰ κατὰ ταύτας παρωνύμως λεγόμενα ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως ἀπ' αὐτῶν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πλείςων καὶ σχεδὸν ἐπὶ πάντων παρωνύμως λέγεται, οἷον ἀπὸ τῆς λευκότητος λευκὸς καὶ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης δίκαιος, ὡςαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπ' ἐνίων δὲ διὰ τὸ μὴ κεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ὀνόματα οὐκ ἐνδέχεται παρωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι, οἷον δρομικὸς ἢ πυκτικὸς ὁ κατὰ δύναμιν φυσικὴν λεγόμενος ἀπ' οὐδεμιᾶς ποιότητος παρωνύμως λέγεται· οὐ γὰρ κεῖται ὀνόματα ταῖς δυνάμεσι καθ' ἃς οὗτοι ποιοὶ λέγονται, ὥςπερ ταῖς ἐπιςήμαις καθ' ἃς πυκτικοὶ ἢ παλαιςρικοὶ κατὰ διάθεσιν λέγονται· πυκτικὴ γὰρ λέγεται ἐπιςήμη καὶ παλαιςρικὴ, ποιοὶ δ' ἀπὸ τούτων παρωνύμως οἱ διακείμενοι λέγονται. ἐνίοτε δὲ καὶ ὀνόματος κειμένου οὐ λέγεται παρωνύμως τὸ κατ' αὐτὴν ποιὸν λεγόμενον, οἷον ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ὁ σπουδαῖος· τῷ γὰρ ἀρετὴν ἔχειν σπουδαῖος λέγεται, ἀλλ' οὐ παρωνύμως ἀπὸ τῆς ἀρετῆς. οὐκ ἐπὶ πολλῶν δὲ τὸ τοιοῦτόν ἐςιν. ποιὰ τοίνυν λέγεται τὰ παρωνύμως ἀπὸ τῶν εἰρημένων ποιοτήτων λεγόμενα ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως ἀπ' αὐτῶν.

1) Siehe oben S. 28.

mögen der Seele, *τὸ θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον* annimmt (vergl. phys. II, 3. p. 195, b, 21.); und insofern bestimmt er auch etwas als *ποιόν* nach der *ποιότης*; und in derselben Beziehung weist er, wie es scheint, auf das *παρωνύμως λέγεσθαι* hin und deutet es danach.

Die Schrift der Kategorien erörtert den Inhalt des Begriffs nicht und unternimmt es sogleich, den Umfang der Qualität in den Arten zu gliedern. Den Erklärern wird es schwer, das hindurchgehende allgemeine Wesen zu bestimmen.[1]) Wir suchen zu dem Ende die in der Metaphysik enthaltenen Bestimmungen auf, um sie demnächst an den in den Kategorien entworfenen Arten zu erproben.

In der Metaphysik (*Δ*, 14. p. 1020, a, 33.) wird die Qualität durch den Begriff der Differenz erklärt, und zwar theils als Differenz des Wesens, z. B. wenn die Eigenschaft des Kreises so bestimmt wird, dass er eine Figur ohne Winkel ist, theils als Differenz der Bewegungen und Thätigkeiten, z. B. wenn das Gute, die Tugend, das Laster als Eigenschaft angegeben wird. Hiernach wird die Qualität, wie es scheint, immer so gefasst, dass sie den Unterschied des Besondern gegen das Allgemeine, sei es gegen das allgemeine Wesen oder gegen den allgemeinen Begriff der Thätigkeit, hervorhebt. In der Qualität wird das Unterschiedslose unterschieden. Insofern gehört das Quale der bestimmten Natur an, während das Quantum an sich unbestimmt ist.[2])

Aristoteles hat sich bemüht, sowohl an dem Unbewegten, z. B. den Eigenschaften der Zahlen, wie etwa die Potenzen als solche angesehen werden, als auch an

1) Vergl. Simplic. ad categ. fol. 57, a. §. 17. ed. Bas.

2) metaphys. *K*, 6. p. 1063, a, 27. *ἡ δ' οὐσία κατὰ τὸ ποιόν, τοῦτο δὲ τῆς ὡρισμένης φύσεως, τὸ δὲ ποσὸν τῆς ἀορίστου.*

dem Bewegten, z. B. den Eigenschaften der Dinge, Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit u. s. w., diese Erklärung durchzuführen, und bezeichnet dabei als den eigentlichsten Begriff die Differenz des Wesens.[1])

Und gerade dieser eigentlichste Begriff hat, mit der Schrift der Kategorien verglichen, Schwierigkeit. Es ist bereits oben gezeigt worden,[2]) wie zwar die specifische Differenz sich der Qualität zuneigt, aber, von dieser Kategorie als einem Accidens geschieden, obzwar selbst keine Substanz, doch wesentlich der Substanz verbleiben soll (categ. c. 5. p. 3, a, 15 ff.). Die Schwankung, die dort sichtbar wurde, kehrt hier wieder. Denn die Differenzen des Wesens sind die specifischen Differenzen, wie dies an dem Beispiel der Potenzen, der Figuren deutlich ist.[3]) Es fragt sich daher, wie sich dieser Begriff (*δια-*

---

1) metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, b, 13. *σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιὸν καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά. ταύτης δέ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ᾗ κινούμενα. τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι· διαφορὰς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα· τὸ μὲν γὰρ ὡδὶ δυνάμενον κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν ἀγαθόν, τὸ δ' ὡδὶ καὶ ἐναντίως μοχθηρόν. μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων καὶ τούτων μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.* Vergl. top. IV, 2. p. 122, b, 16. *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει τί ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι, καθάπερ τὸ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν* (im Begriff des Menschen) top. IV, 6. p. 128, a, 26. *καὶ ὅτι ἡ μὲν διαφορὰ ποιότητα τοῦ γένους ἀεὶ σημαίνει, τὸ δὲ γένος τῆς διαφορᾶς οὔ.* phys. V, 2. p. 226, a, 27., wo es zur Hervorhebung der Kategorie der Qualität heisst: *λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ· καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιόν.*

2) Siehe oben S. 55 f.

3) metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, a, 35. *καὶ κύκλος ποιόν τι σχῆμα*

φορὰ ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν) zu den in der Schrift der Kategorien aufgezählten Arten verhält.

In der That sind die Arten nur zusammengebracht, und nicht aus einem Allgemeinen abgeleitet oder entworfen, wie aus einer Aeusserung erhellt, in welcher eingeräumt wird, dass möglicher Weise noch andere Arten der Qualität hinzutreten möchten (p. 10, a, 25.)[1]) Jedoch ist die Eintheilung anderswo, wie es scheint, vorausgesetzt, und galt daher für vollständig und fest. Diese Arten der Qualität sind erstens ἕξις und διάθεσις, *habitus* und *dispositio*, dann φυσικὴ δύναμις ἢ ἀδυναμία, Kraft, ferner πάθος, Affection, endlich σχῆμα, Figur und Gestalt. In der nikomachischen Ethik II, 4. p. 1105, b, 19. wird der Begriff der Tugend untersucht, und es heisst dabei: μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐϛιν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐϛί, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις, τούτων ἂν εἴη ἡ ἀρετή. Hier sind offenbar die Arten des ποιόν die Basis eines indirecten Beweises geworden, um die Tugend als ἕξις zu bestimmen. Denn dass sich σχῆμα als vierte Art in der Stelle nicht findet, darf nicht befremden, da dieser räumliche Begriff für die ethische Frage von selbst ausgeschlossen war.

Wenn man diese vier Weisen der Qualität mit dem in der Metaphysik gegebenen allgemeinen Begriff vergleicht, so sind die drei ersten, Habitus, Kraft, Affection, allerdings Unterschiede der Thätigkeiten und Bewegung,

---

ὅτι ἀγώνιον, ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης. p. 1020, b, 3. ὥςπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες, οἷον οἱ σύνθετοι καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες ἀλλ' ὧν μίμημα τὸ ἐπίπεδον καὶ τὸ ϛερεόν (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ποσάκις ποσοὶ ἢ ποσάκις ποσάκις ποσοί).

1) categ. c. 8. p. 10, a, 25. ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος ἀλλ' οἵ γε μάλιϛα λεγόμενοι σχεδὸν οὗτοί εἰσιν.

hingegen lässt sich die vierte, Figur oder Gestalt, nicht so fassen. Die Differenz des Wesens ergreift offenbar das Ganze, während Unterschiede von Thätigkeiten zunächst Einzelnes treffen. Wenn daher in der Gestalt, z. B. des Kreises, der Quadratzahl, jenes Gesetz des Ganzen erscheint, welches ihr Wesen ausmacht: so ist in dieser vierten Art die specifische Differenz gesetzt. Dadurch trennt sie sich jedoch von den andern dreien und steht nicht mit ihnen auf einer Linie; sie ist nicht, wie die übrigen, ein *συμβεβηκός*, nicht *ἐν ὑποκειμένῳ* im Sinne des Accidens und tritt eigentlich zur Substanz hinüber. Nur da, wo die Gestalt aufhört das Wesen zu bestimmen, und nichts als eine einzelne und untergeordnete Seite der Sache wird, mag das *σχῆμα* als ein *συμβεβηκός* den andern Eigenschaften gleich stehen. Auch Alexander von Aphrodisias, der zu der Metaphysik die Stelle der Kategorien vergleicht, rechnet das *σχῆμα* zu der *διαφορὰ κατὰ τὴν οὐσίαν*, und die andern drei Arten zu der zweiten Gattung. Vergl. schol. coll. p. 716, a, 30. Wenn man die Kategorien nicht vereinzelt, sondern die einzelnen im Gedanken des Ganzen auffasst, so ist in den bedeutendsten Fällen des *σχῆμα* jener Conflict nicht wegzuläugnen.

Verfolgen wir nun in der Kürze die einzelnen Arten und suchen sie, unbekümmert um das, was die alten Erklärer hinzuthaten, im Aristoteles selbst auf.

Als die erste Art werden *ἕξις* und *διάθεσις*, *habitus* und *dispositio* genannt (categ. c. 8. p. 8, b, 26.), und ohne Erklärung wird jene durch Beispiele, wie Erkenntniss und Tugend, diese durch Beispiele, wie Wärme und Abkühlung, erläutert. Sie sollen beide unter Einer Gattung stehen, dadurch jedoch von einander unterschieden, dass die *ἕξις* fest und bleibend, die *διάθεσις* wandelbar und leicht veränderlich gedacht wird. Indem der Sprach-

gebrauch mit der *διάθεσις* diesen Nebenbegriff zu verknüpfen pflegt, erscheint sie doch eigentlich als der allgemeinere Begriff, unter den auch die zur andern Natur werdende *ἕξις* fällt.[1]) Es erhellt dies aus der Erklärung in der Metaphysik *Δ*, 19. p. 1022, b, 1. *διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος. θέσιν γάρ δεῖ τινὰ εἶναι, ὥςπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ ἡ διάθεσις.* In diesem allgemeinen Sinne geht die *διάθεσις* über die Zusammenstellung mit der *ἕξις* und selbst über die Qualität hinaus. Die Ordnung und Richtung der Theile dem Raume nach wird die Gestalt (*σχῆμα*) bestimmen; die Richtung der Kraft ist analog mit der Ordnung der Theile gedacht; und wenn unter *κατ' εἶδος* die Ordnung des Begriffs zu verstehen ist, die sich in den Merkmalen als seinen Theilen darstellt, so ist dadurch das Wesen selbst determinirt. Aus dieser weiten Bedeutung zieht Aristoteles, dem Sprachgebrauch folgend, die *διάθεσις* in eine Art der *ποιότης* zusammen. Bei Plato steht *ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις* (Phileb. p. 11.) neben einander. Aristoteles scheidet sie nach dem Merkmal des Beharrenden und Leichtbeweglichen, und wie der Gebrauch an andern Stellen zu ergeben scheint, wendet er die *ἕξις* nach der Seite der activen Kraft, die *διάθεσις* mehr nach der Seite des passiven Zustandes.[2]) In der Metaphysik (*Δ*, 20. p. 1022, a, 10.) wird die *ἕξις* als diejenige *διάθεσις* bezeichnet, die an dem Zweck gemessen wird (*καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον*).

Als die zweite Art nennt Aristoteles die *φυσικὴ δύ-*

---

1) categ. c. 8. p. 9, a, 10. *εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις· οἱ μὲν γὰρ ἕξεις ἔχοντες καὶ διάκεινται γέ πως κατ' αὐτάς, οἱ δὲ διακείμενοι οὐ πάντως καὶ ἕξιν ἔχουσιν.* Vergl. metaphys. *Δ*, 20. p. 1022, b, 10.

2) Siehe zu Aristoteles, über die Seele II, 5, §. 5.

ναμις ἢ ἀδυναμία,[1]) natürliches Vermögen oder Unvermögen, etwas leicht zu thun oder nicht zu leiden. Nach Aristoteles (metaphys. *Δ*, 12. p. 1019, a, 15.) ist es Grundbegriff der *δύναμις*, Princip einer Bewegung oder Veränderung in einem andern als andern zu sein (*ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο*); und selbst wenn der Gegenstand des Vermögens, in welchem die Bewegung oder Veränderung geschieht, der Vermögende selbst ist, steht er dem Vermögen als ein Anderes gegenüber (metaphys. *Δ*, 12. p. 1019, a, 17.) Dieser Begriff liegt auch in der Kategorie der Qualität der *δύναμις φυσική* zu Grunde. Doch ist sie nicht umsonst als *φυσική* bestimmt. Die *φύσις* wird da anerkannt, wo etwas den Ursprung der Bewegung und der Ruhe in sich selbst hat. In demselben Sinne wird das Beiwort *φυσικόν* angewandt, z. B. wenn der Leib, dessen Verwirklichung (Entelechie) die Seele ist, *σῶμα φυσικὸν ὀργανικόν* genannt wird (d. anima II, 1, §. 6. p. 412, b, 6.). Da die *ὀργανικά*, auch sonst so viel als *mechanica*, zunächst die Werkzeuge der Maschine bezeichnen, so musste durch den Zusatz *σῶμα φυσικὸν ὀργανικόν* die Vorstellung der auch bei der zweckmässigsten Maschine immer noch von aussen kommenden Bewegung aufgeho-

1) categ. c. 8. p. 9, a, 14. *ἕτερον δὲ γένος ποιότητος καθ' ὃ πυκτικοὺς ἢ δρομικοὺς ἢ ὑγιεινοὺς ἢ νοσώδεις λέγομεν καὶ ἁπλῶς ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται.* Sie wird weiter beschrieben als die *φυσικὴ δύναμις ἢ ἀδυναμία τοῦ ποιῆσαί τι ῥαδίως ἢ μηδὲν πάσχειν, οἷον πυκτικοὶ ἢ δρομικοὶ οὐ τῷ διακεῖσθαί πως λέγονται ἀλλὰ τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ ποιῆσαί τι ῥαδίως, ὑγιεινοὶ δὲ λέγονται τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ὑπὸ τῶν τυχόντων ῥαδίως, νοσώδεις δὲ τῷ ἀδυναμίαν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ῥαδίως ὑπὸ τῶν τυχόντων. ὁμοίως δὲ τούτοις καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακὸν ἔχει· τὸ μὲν γὰρ σκληρὸν λέγεται τῷ δύναμιν ἔχειν τοῦ μὴ ῥαδίως διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ μαλακὸν τῷ ἀδυναμίαν ἔχειν τοῦ αὐτοῦ τούτου.*

ben und das Princip der Bewegung nach innen verlegt werden. Erst dadurch entstand der Begriff dessen, was jetzt kurzweg organisch heisst. Auf ähnliche Weise ist die δύναμις φυσική zu verstehen. Wenn sonst im Gegensatz gegen die ἐνέργεια die δύναμις, wie bei der Materie, selbst die schlechthin ruhende Möglichkeit, die passive Potenz bedeuten kann, so ist durch die Erklärung δύναμις φυσική eine solche Vorstellung ausgeschlossen, und es ist, welche äusseren Bedingungen auch erfordert werden, das Princip der Veränderung oder des Gegentheils in das Vermögende selbst gesetzt. In diesem Sinne ist selbst das Beispiel des Harten und Weichen zu fassen.

Einen Zusammenhang der ersten und zweiten Art lehren die Beispiele, wie namentlich die Gesundheit, die eben unter der διάθεσις auftrat, nun als δύναμις φυσική erscheint. Doch sind beide Arten nicht dieselben. Die δύναμις φυσική reicht weiter. In dem angeführten Beispiel drückt διάθεσις die Richtung der δύναμις φυσική aus. Der Unterschied zeigt sich besonders in der ἕξις. Es entsteht die ἕξις, wenn die δύναμις φυσική geübt wird; sie ist eine durch wiederholte Thätigkeit gesteigerte und in bestimmter Richtung ausgebildete δύναμις. So erwirbt sich der von Natur zum Faustkampf oder Wettlauf Fähige (πυκτικός, δρομικός) durch Uebung der Kraft die ἕξις; und in derselben Weise entwickeln sich Erkenntnisse und Tugenden, die in der Stelle der Kategorien als ἕξεις bezeichnet werden.[1]) Insofern geht die δύναμις φυσική der ἕξις voran; aber es kann auch δυνάμεις φυσικαί geben, die nie zu ἕξεις werden, indem sie, der Uebung nicht zugänglich, bleiben, wie sie sind. Dahin wird das Beispiel des Weichen und Harten gehören. Hiernach bereitet es Ver-

---

1) Ueber das Verhältniss von δύναμις, ἐνέργεια und ἕξις vergl. des Verf. Erörterung zu Aristot. über die Seele II, 1. S. 310 ff.

legenheiten, die ἕξις sammt der διάθεσις und die δύναμις φυσική als zwei Arten, die nichts mit einander zu thun haben und sich ausschliessen, neben einander zu stellen. Sollte ferner die Ordnung der Arten nach der Entstehung der Sache geschehen, so müsste die δύναμις φυσική als der weitere und bedingende Begriff der ἕξις vorangehen; und dagegen verschlägt nichts der von Simplicius[1]) geltend gemachte Gegengrund, dass nach Aristoteles das Vollkommene früher sei als das Unvollkommene, da aus dem Vollkommenen das Unvollkommene, wie vom Manne das Kind, und aus der Energie die Dynamis erzeugt werde. Auf die eigenthümlichen Verhältnisse der ἕξις und den weitern Begriff der δύναμις φυσική passt diese Erklärung nicht.

Als die dritte Art der Qualität werden die παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη, obwol unter sich als bleibend oder leicht veränderlich unterschieden, in eine Einheit zusammengefasst (categ. c. 8. p. 9, a, 28.).[2]) Wir sehen uns vergebens nach einer allgemeinen Begriffsbestimmung um, die lediglich in die Anschauung von Beispielen übergespielt wird. Zwar bietet die Metaphysik (Δ, 21. p. 1022, b, 15.) etwas mehr, indem sie πάθος als diejenige Qualität bezeichnet, nach welcher es möglich ist, verändert zu werden (ἀλλοιοῦσθαι).[3]) Auch anderswo ist

1) Simplic. ad categ. p. 62, b, §. 44. ed. Basil.

2) categ. c. 8. p. 9, a, 28. τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη. ἔστι δὲ τὰ τοιάδε οἷον γλυκύτης τε καὶ πικρότης καὶ στρυφνότης καὶ πάντα τὰ τούτοις συγγενῆ, ἔτι δὲ θερμότης καὶ ψυχρότης καὶ λευκότης καὶ μελανία. ὅτι μὲν οὖν αὗται ποιότητές εἰσι, φανερόν· τὰ γὰρ δεδεγμένα αὐτὰ ποιὰ λέγεται κατ' αὐτάς, οἷον τὸ μέλι τῷ γλυκύτητα δεδέχθαι γλυκὺ λέγεται καὶ τὸ σῶμα λευκὸν τῷ λευκότητα δεδέχθαι· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει.

3) metaphys. Δ, 21. p. 1022, b, 15. πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρό-

πάσχειν und *ἀλλοίωσις* in die nächste Verbindung gebracht (d. anima II, 5. §. 1. p. 416, b, 34.). Wenn man indessen nach dem Begriff der *ἀλλοίωσις* fragt, so wird er umgekehrt durch die *κίνησις κατὰ τὸ ποιόν* (phys. V, 2. p. 226, a, 26. metaphys. *N*, 1. p. 1088, b, 32.) oder gar durch *μεταβολὴ ἡ κατὰ τὸ πάθος* (metaphys. *Λ*, 2. p. 1069, b, 12.) erklärt, und man wird wechselsweise von dem einen Begriff dem andern zugeworfen, ohne zu einem höhern zu gelangen. In der Vorstellung der *ποιότητες παθητικαί* und *πάθη* herrscht das Verhältniss des Leidens und Aufnehmens (*δέχεσθαι*) offenbar vor. Um so mehr fällt die etymologische Bemerkung auf, dass die *ποιότητες παθητικαί* nicht darnach so heissen, weil die Sache, die sie aufgenommen, sich leidend verhalte, sondern weil sie auf die Sinne einen leidenden Eindruck zu machen fähig seien.[1]) Schwerlich kann *παθητικόν* so viel bedeuten als *πάθους ποιητικόν*; es widerspricht der Analogie der Bildung und sonst hat das Wort, wie z. B. im *νοῦς παθητικός*, den entgegengesetzten Sinn. Indessen ist es wichtig, dass hier die Beziehung auf die Sinne, die sich allerdings in der eigenthümlichen Empfindung als Kräfte und nicht als Quanta fühlen, zum Maass des Qualitativen gemacht wird, und es fragt sich nur, warum Aristoteles den Gesichts-

πον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ἕνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη vergl. *Δ*, 14. p. 1020, b, 10. *καὶ ὅσα τοιαῦτα καθ' ἃ λέγονται ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων.*

1) categ. c. 8. p. 9, a, 35. *παθητικαὶ δὲ ποιότητες λέγονται οὐ τῷ αὐτὰ τὰ δεδεγμένα τὰς ποιότητας πεπονθέναι τι· οὔτε γὰρ τὸ μέλι τῷ πεπονθέναι τι λέγεται γλυκύ, οὔτε τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδέν. — — τῷ δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἑκάστην τῶν εἰρημένων ποιοτήτων πάθους εἶναι ποιητικὴν παθητικαὶ ποιότητες λέγονται· ἥ τε γὰρ γλυκύτης πάθος τι κατὰ τὴν γεῦσιν ἐμποιεῖ καὶ ἡ θερμότης κατὰ τὴν ἁφήν, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι.*

punkt nicht durchführt, sondern im Folgenden davon abfällt.[1]) Man vermisst darin eine sichere Behandlung. Wie sich die *ἕξις* zur *διάθεσις* verhält, so verhält sich die *ποιότης παθητική* zum *πάθος*. Indem jene eine feste Eigenschaft bezeichnet, ist dieses ein vorübergehender Zustand, aus dem sich das Subject leicht wieder herstellt.

Die vierte Art ist die Figur und Gestalt (*σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαςον ὑπάρχουσα μορφή*) (categ. c. 8. p. 10, a, 11.).[2]) Es ist bereits oben erörtert worden, dass die Figur gerade da, wo sie ihr wesentlichstes Gebiet hat, wie in den Beispielen des Dreiecks, Vierecks, aus der eigentlichen Kategorie der Qualität in die Qualität der specifischen Differenz zurückgeht. Aber es reiht sich bei Aristoteles eine Bemerkung wie verloren daran, die für das innere Verhältniss der Kategorien zu einander nicht ohne Bedeutung ist. In den mit der Gestalt zusammenhängenden Begriffen des Dichten und Dünnen, des Rauhen und Glatten, die für qualitativ gelten, wird die zu ihrer Entstehung wirksame Lage der Theile (*θέσις*) erkannt und daher die Quantität und Relation geltend gemacht.[3]) Im Glatten z. B. liegen die Theile nach der geraden Linie,

1) *λευκότης δὲ καὶ μελανία καὶ αἱ ἄλλαι χροιαὶ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς εἰρημένοις παθητικαὶ ποιότητες λέγονται, ἀλλὰ τῷ αὐτὰς ἀπὸ πάθους γεγονέναι.*

2) categ. c. 8. p. 10, a, 11. *τέταρτον δὲ γένος ποιότητος σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαςον ὑπάρχουσα μορφή, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις εὐθύτης καὶ καμπυλότης καὶ εἴ τι τούτοις ὅμοιόν ἐςιν. καθ' ἕκαςον γὰρ τούτων ποιόν τι λέγεται· τὸ γὰρ τρίγωνον ἢ τετράγωνον εἶναι ποιόν τι λέγεται, καὶ τὸ εὐθὺ ἢ καμπύλον. καὶ κατὰ τὴν μορφὴν δὲ ἕκαςον ποιόν τι λέγεται.*

3) categ. c. 8. p. 10, a, 16. *τὸ δὲ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον δόξειε μὲν ἂν ποιόν τι σημαίνειν, ἔοικε δὲ ἀλλότρια τὰ τοιαῦτα εἶναι τῆς περὶ τὸ ποιὸν διαιρέσεως· θέσιν γὰρ μᾶλλόν τινα φαίνεται τῶν μορίων ἑκάτερον δηλοῦν. πυκνὸν μὲν γὰρ τῷ τὰ μόρια σύνεγγυς εἶναι ἀλλήλοις, μανὸν δὲ τῷ διεςάναι ἀπ'*



im Rauhen treten sie hervor und zurück. Wenn jener Maassstab des sinnlichen Eindrucks, der früher sichtbar wurde, an diese Begriffe angelegt wird, so fallen sie ohne Zweifel so gut als die vom Tastsinn empfundene Wärme und Kälte der Qualität zu. Wird hingegen einmal der Anfang gemacht, die Eigenschaften auf den hervorbringenden Grund zurückzuführen und die Kategorien darnach zu bestimmen: so geht die Consequenz unfehlbar weiter. Dann hatte schon Pythagoras begonnen, Qualitäten des Tones in quantitave Verhältnisse zu übersetzen; und wenn Aristoteles die Farben, von Weiss und Schwarz, auf höhere Unterschiede, auf das *διακριτικόν* und *συγκριτικόν* zurückführt (metaphys. *I* (X), 7. p. 1057, b, 8.), so scheint auch da die Lage der Theile mitzuspielen. So fliessen schon im Aristoteles, und wenn man seine eigenen Bemerkungen verfolgt, die Grenzen der Kategorien in einander.

Nachdem Aristoteles in der Schrift der Kategorien die vier Arten durchlaufen und die Möglichkeit, dass sich zu ihnen noch eine andere hinzufinde, offen gelassen, zeigt er endlich, wie in dieser Kategorie der Gegensatz und Unterschiede des Grades (*τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*) vorkommen, aber nicht durch alle Arten und alle Fälle hindurchgehen. Indessen fehlt es in dem, was darüber gesagt wird, an scharfen Bestimmungen und Begrenzungen; und der Unterschied bleibt Bemerkung und Beobachtung (categ. c. 8. p. 10, b, 11.).

Aristoteles fasst als einen ausschliessend eigenthümlichen Begriff der Qualität das Aehnliche und Unähnliche (*ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον*) (categ. c. 8. p. 11, a, 15.), wie das Gleiche und Ungleiche dem Quantum zu eigen gehörte.

ἀλλήλων· καὶ λεῖον μὲν τῷ ἐπ' εὐθείας πως τὰ μόρια κεῖσθαι, τραχὺ δὲ τῷ τὸ μὲν ὑπερέχειν τὸ δὲ ἐλλείπειν.

Wenn man vergleicht, wie Aristoteles die Aehnlichkeit nach der identischen Form bestimmt (metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, b, 3.); so ersieht man auch daraus die Verwandtschaft des Quale mit der Form, wie des Quantum mit der Materie.

14. In diesen Umrissen hält Aristoteles die Kategorie der Qualität. Es sind dabei die positiven Begriffe, welche die Differenz bilden, hervorgehoben. Aber schon erscheint dem physischen Vermögen gegenüber sein verneinendes Gegentheil, das Unvermögen, der *δύναμις φυσική* gegenüber die *ἀδυναμία*. Wenn man diese Andeutung im weitern Sinne und den Einen Fall allgemeiner fasst, so gehört in diese Kategorie der eigenthümlich aristotelische Begriff der *ςέρησις*. Zwar ist er in dem Abriss der Kategorien nicht mitgenannt; aber in den Postprädicamenten wird er, wenn auch von späterer Hand, zu den Kategorien nachgetragen (categ. c. 10. p. 12, a, 26.) und wie dort *ςέρησις καὶ ἕξις* zusammengestellt sind, so geschieht es öfter, z. B. top. I, 15. p. 106, b, 21., II, 8. p. 114, a, 7.[1]) In dem mit den Kategorien verwandten Buche der Metaphysik folgt die *ςέρησις* auf die drei Arten der Qualität (*Δ*, 22. p. 1022, b, 22.). Der Zusammenhang ist ausgesprochen metaphys. *Δ*, 12. und die *ςέρησις* selbst in gewisser Beziehung als *ἕξις* bestimmt und die *ἀδυναμία* als *ςέρησις δυνάμεως*.[2])

---

1) Vergl. Theod. Waitz zu den Kategorien in seiner Ausgabe des Organon. I, p. 312.

2) metaphys. *Δ*, 12. p. 1019, b, 3. *καὶ γὰρ τὸ φθειρόμενον δοκεῖ δυνατὸν εἶναι φθείρεσθαι, ἢ οὐκ ἂν φθαρῆναι εἰ ἦν ἀδύνατον· νῦν δὲ ἔχει τινὰ διάθεσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ τοιούτου πάθους· ὁτὲ μὲν δὴ τῷ ἔχειν τι δοκεῖ, ὁτὲ δὲ τῷ ἐςερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι. εἰ δ' ἡ ςέρησίς ἐςιν ἕξις πως, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι·* (*τῷ ἔχειν, τῷ ἐςερῆσθαι*, nicht *τὸ*, s. Bonitz, obs. crit. p. 48.) p. 1019, b, 15. *ἀδυναμία δ' ἐςὶ ςέρησις δυνάμεως*

Die *ςέρησις* steht im weitern Sinne der Form entgegen; und indem sich die Qualität in der Differenz bewegt und sich durch die Differenz bestimmt, bewegt und bestimmt sie sich durch die Form. Indessen geht die Form über die eigentliche Kategorie der Qualität hinaus, da sie sich auch auf die specifische Differenz beziehen kann, die vielmehr die Substanz zur Substanz macht. Daher wird die *ςέρησις* im weitern Sinne gebraucht, und auch da in den übrigen Kategorien angewandt, wo sich in ihnen eine Analogie der Qualität findet (phys. III, 1. p. 201, a, 3., metaphys. *H*, 1. p. 1042, b, 2.).[1])

Zur Begriffsbestimmung der *ςέρησις* dient am besten die Stelle der Metaphysik *I* (X), 4. p. 1055, a, 33. Es wird dort die Beraubung (*ςέρησις*) mit dem Widerspruch (*ἀντίφασις*) und Gegensatz (*ἐναντιότης*) verglichen. Beide sind mit ihr verwandt, aber doch nicht eins.

Stellen wir zunächst den Widerspruch und die Beraubung, die *ἀντίφασις* und *ςέρησις* zusammen, so dürfen

---

καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς [*ἄρσις τις*] *οἷα εἴρηται* u. s. w., wenn nicht statt *ἄρσις τις* zu lesen *ἀφαίρεσίς τις*. Vergl. *Δ*, 22. p. 1022, b, 31.

1) phys. III, 1. p. 200, b, 33. Indem der Begriff der Bewegung durch die Kategorien bestimmt wird, heisst es: *μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον. — — — ἕκαςον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν, οἷον τὸ τόδε· τὸ μὲν γὰρ μορφὴ αὐτοῦ, τὸ δὲ ςέρησις· καὶ κατὰ τὸ ποιόν· τὸ μὲν γὰρ λευκὸν τὸ δὲ μέλαν· καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δ' ἀτελές· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν φορὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ τὸ μὲν κοῦφον τὸ δὲ βαρύ.* Wenn das Quantum als vollendet oder unvollendet aufgefasst wird, so ist durch das Maass der Form bereits die Qualität ins Quantum eingetreten. Vergl. metaphys. *H*, 1. p. 1042, b, 1. *ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει, πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι* (d. h. mit der bestimmten Form), *πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ ςέρησιν.*

wir den Unterschied in unserer Sprache so ausdrücken, dass jene die logische, diese die reale Verneinung bezeichnet. Aristoteles spricht dies so aus, es sei die Beraubung eine Art Widerspruch (ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν). Der Widerspruch theilt nämlich dichotomisch ein (nach *a* und nicht — *a*) und die Beraubung hat gleicher Weise nur einen Bezug auf Ein ihm Gegenüberstehendes (z. B. gleich, ungleich). Wo sich das Allgemeine in positive Arten besondert, da ordnen sich die disjuncten Begriffe neben einander; und es kann zwischen den entlegensten, den Gegensätzen, mittlere geben, und die nackte στέρησις, die eigentliche Beraubung, ist dann durch bestimmtere Begriffe ersetzt. Während ferner der Widerspruch (ἀντίφασις) mit seiner Zweitheilung (*a* und nicht — *a*) alle Möglichkeit umfasst, so dass ein Begriff das Eine oder das Andere schlechthin sein oder nicht sein muss: bewegt sich die Beraubung nur innerhalb desjenigen Gebietes, das seiner Natur nach den Begriff aufnehmen kann. Man denkt bei der Beraubung (στέρησις) nur an diejenigen Gattungen der Dinge, in welche der Begriff fallen könnte oder fallen sollte (ἐν τῷ δεκτικῷ). Die Verneinung ist in der Beraubung an dies Substrat, dies δεκτικόν, gebunden und insofern ist sie reale Verneinung. Alles ist z. B. nach der ἀντίφασις entweder gleich oder nicht gleich; auch solche Begriffe, welche die allgemeine Beziehung des Gleichen gar nicht gestatten, z. B. Undinge, Nicht-Seiendes, fallen nach der Natur der ἀντίφασις, welche mit dem Gedanken die Welt des Möglichen umfasst, wenigstens unter das zweite Glied der Eintheilung. Aber nur Grössen, nur Messbares (δεκτικόν) sind gleich oder ungleich (στέρησις).[1]) Alles hat entweder Füsse oder hat

1) metaphys. *I* (X), 4. p. 1055, b, 8. διὸ ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ, στερήσεως δέ τινός ἐστιν· ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον

nicht Füsse (ἀντίφασις); aber nur das Thier (δεκτικόν) ist entweder ὑπόπουν ἢ ἄπουν, um ein Beispiel des Aristoteles weiterzuführen (d. partib. animal. I, 2. p. 642, b, 3 ff.). Ebenso verhält sich ἔναιμον und ἄναιμον. Während die ἀντίφασις reine Verneinung ist, unterscheidet Aristoteles davon mit der angegebenen Nebenbestimmung die ἀπόφασις ϛερητική (metaphys. *I* (X), 5. p. 1056, a, 24.) und findet dafür den Ausdruck der Sprache in den Zusammensetzungen mit dem ἀ privativum (metaphys. Δ, 22. p. 1022, b, 32.). Während endlich die contradictorische Verneinung schlechthin ausschliesst, kann es geschehen, dass die Beraubung nur in gewisser Beziehung und Begrenzung ausgesagt wird, z. B. für eine Zeit, für einen Theil.[1])

πᾶν, ἴσον δ' ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ' εἴπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου. vergl. c. 5. p. 1056, a, 20. οὐ γὰρ πᾶν ἴσον ὃ μὴ μεῖζον ἢ ἔλαττον, ἀλλ' ἐν οἷς πέφυκεν ἐκεῖνα. In demselben Sinne und mit denselben Beispielen unterscheidet Aristoteles analyt. pr. I, 46. p. 52, a, 15., um das Verhältniss der ϛερήσεις gegen die Bejahungen und diejenigen Negationen, welche das ἀόριϛον bilden, zu bestimmen. ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ ϛερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας ταύτῃ τῇ θέσει. ἴσον ἐφ' οὗ τὸ Α, οὐκ ἴσον ἐφ' οὗ τὸ Β, ἄνισον ἐφ' οὗ Γ, οὐκ ἄνισον ἐφ' οὗ Δ. Das δεκτικόν begleitet an den verschiedensten Stellen die ϛέρησις und weist immer auf die Beschränkung der realen Sphäre hin, in welcher die Verneinung gedacht wird. So z. B. metaphys. *I* (X), 4. p. 1055, b, 7. ὥϛ' ἔϛιν ἡ ϛέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ. phys. V, 2. p. 226, b, 15. ἐναντίον γὰρ ἠρεμία κινήσει, ὥϛε ϛέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ. Selbst in den Postprädicamenten categ. c. 10. p. 12, a, 29. heisst es ganz aristotelisch: ἐϛερῆσθαι δὲ τότε λέγομεν ἕκαϛον τῶν τῆς ἕξεως δεκτικῶν, ὅταν ἐν ᾧ πέφυκεν ὑπάρχειν καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μηδαμῶς ὑπάρχῃ. Daher sagt Simplicius zur Physik I, 7. mit Recht: διαφέρει δὲ ἡ ϛέρησις τῆς ἀποφάσεως τῷ προσσημαίνειν τὸ ἐν ᾧ ἐϛίν. schol. coll. p. 341, b, 27.

1) metaph. *I* (X), 4. p. 1055, b, 3. ἡ δὲ ϛέρησις ἀντίφασίς τίς

Vergleichen wir weiter nach Anleitung der Stelle (metaphys. *I* (X), 4.) die Beraubung und den Gegensatz (*ἐναντίωσις, ἐναντιότης*). Jeder Gegensatz ist eine Beraubung, aber nicht jede Beraubung ist ein Gegensatz. Wo innerhalb eines Allgemeinen die äussersten Enden einer Differenz erscheinen, wie in den Arten eines Geschlechts, findet sich der Gegensatz, und wird das eine Glied desselben gesetzt, so ist dadurch das andere verneint; und insofern ist jeder Gegensatz eine Beraubung. Aber die Beraubung ist Mangel; und wenn bloss dieser Mangel in einem Substrat positiv wird (*ἐν τῷ δεκτικῷ*), so geht dadurch nicht immer der Gegensatz hervor, der vielmehr in den bedeutendsten Fällen nicht aus Mangel der Form, sondern aus der Gestaltung der specifischen Differenz entspringt. Dieser Sinn liegt in der Stelle, wenn er auch darin nicht so allgemein ausgedrückt ist. [1])

ἐστιν. ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πῶς ἀφορισθέν· πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο λέγομεν, ὥσπερ διῄρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις (vielleicht verstanden metaphys. *Δ*, 22. p. 1022, b, 22.). *ὥστ' ἔστιν ἡ στέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ*. p. 1055, b, 20. *διαφέρει δὲ ὥσπερ εἴρηται· τὸ μὲν γὰρ ἐὰν μόνον ᾖ ἐστερημένον, τὸ δ' ἐὰν ᾖ ποτὲ ἢ ἔν τινι, οἷον ἂν ἐν ἡλικίᾳ τινὶ ἢ τῷ κυρίῳ ἢ πάντῃ* (*τῷ κυρίῳ* in der Hauptsache vergl. zu Aristot. d. anima II, 8, §. 3.). Vergl. metaphys. *Θ*, 1. p. 1046, a, 31.

1) metaphys. *I* (X), 4. p. 1055, b, 11. *εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῇ ὕλῃ ἐκ τῶν ἐναντίων, γίγνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς τοῦ εἴδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς, δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἄν τις εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης. — — — φανερὸν δὲ καὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. πᾶσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θατέρου τῶν ἐναντίων*. Vergl. metaphys. *K*, 6. p. 1063, b, 17., wo es bei der Erörterung des Princips der Identität und des Widerspruchs heisst, dass auch nicht die Gegensätze zugleich und in demselbigen wahr sein können. *οὐδὲ τὰ ἐναντία διὰ τὸ λέγεσθαι κατὰ στέρησιν*

Wenn die Beraubung auf diese Weise die reale Negation bezeichnet, so geht ihr Inhalt nur durch den Bezug auf dasjenige hervor, was verneint wird, und sie hat an diesem positiven Gegentheil das Wesen ihres Begriffs. [1])

Dieser allgemeinen Bestimmung gegenüber, wonach die Beraubung in der Bejahung ihr logisches Maass hat, wird oft die Frage vergessen, woher die Beraubung entstehe, eine Frage, die real auf eine positiv wirkende Ursache führen würde. Da ferner das Glied eines Gegensatzes real die Verneinung des andern in sich schliesst, so kann es geschehen, dass in der Betrachtung diese Verneinung herausgekehrt und das Positive des Gegensatzes zurückgestellt wird. So erklärt es sich, wenn z. B. in der eigentlichen Ableitung der Elemente, in welcher das Grundwesen nach der Wirkung auf den Tastsinn als den vorzugsweise realen und materiellen gemessen wird, das Kalte eben so positiv erscheint, als das Warme, [2]) und

---

πᾶσαν ἐναντιότητα. Alexand. Aphrodis., *ἀπορίαι καὶ λύσεις* II, 11. p. 102, 24. Spengel: *τὸ μὲν γὰρ ἐναντίον εἶδός τι, ἡ δὲ στέρησις ἀπουσία τούτου οὗ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τὸ ὑποκείμενόν ἐστι ἐπιδεκτικόν.*

1) metaphys. *Z*, 7. p. 1032, b, 3. *τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου· ἐκείνης γὰρ ἀπουσίᾳ δηλοῦται ἡ νόσος, ἡ δ' ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ.* Vergl. *Θ*, 2. p. 1046, b, 8. *ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν.* phys. II, 3. p. 195, a, 12. (ebenso metaphys. *Δ*, 2. p. 1013, b, 12.) *ἔτι δὲ τὸ αὐτὸ τῶν ἐναντίων ἐστὶν αἴτιον· ὃ γὰρ παρὸν αἴτιον τοῦδε, τοῦτο καὶ ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας.* Vergl. phys. I, 7. p. 191, a, 6. d. anim. III, 6, §. 5. p. 430, b, 20.

2) d. gen. et corr. II, 2. p. 329, b, 18., wo im Verlauf die verschiedene Wirkung (*τὸ ποιητικόν*) beider Eigenschaften angegeben wird; d. partib. animal. II, 2. p. 649, a, 18. *τὸ ψυ-*

wiederum bei einer allgemeinen Vergleichung das Kalte als die blosse Beraubung des Warmen bezeichnet wird. [1])

Die Bedeutung der στέρησις erscheint besonders in zwei Stellen metaphysischen Inhalts (phys. I, 7 bis 9., metaphys. XII, 4. 5.), wo sie im Range der höchsten Principien steht. Wir verfolgen sie dahin, um dort, wenn auch jenseits der blossen Qualität, den ursprünglichen Begriff wiederzufinden und es zu verhüten, dass man mehr hineinlege, als darin liegt.

Die erste Stelle (phys. I, 7 ff. p. 189, b, 30.) schliesst die historischen und kritischen Erörterungen über das Werden ab, mit welchen sich das erste Buch der Physik beschäftigt. Insbesondere fragt es sich, ob die Frühern Recht haben, welche das Entstehen aus dem Nicht-Seienden (ἐκ μὴ ὄντος) ableiten, und welche Bedeutung im Werden dem Nicht-Seienden zukomme. Das Beharrende (ὑπομένον),

---

χρὸν φύσις τις ἀλλ' οὐ στέρησίς ἐστιν, ἐν ὅσοις τὸ ὑποκείμενον κατὰ πάθος θερμόν ἐστιν.

1) d. coelo II, 3. p. 286, a, 22., wo aus der Nothwendigkeit, dass es in der Mitte der umschwingenden Bewegung eine ruhende Erde geben müsse, die Nothwendigkeit des entgegengesetzten Elementes gefolgert wird, ἀλλὰ μὴν εἰ γῆν, ἀνάγκη καὶ πῦρ εἶναι· τῶν γὰρ ἐναντίων εἰ θάτερον φύσει, ἀνάγκη καὶ θάτερον εἶναι φύσει, ἐάν περ ᾖ ἐναντίον, καὶ εἶναί τινα αὐτοῦ φύσιν· ἡ γὰρ αὐτὴ ὕλη τῶν ἐναντίων, καὶ τῆς στερήσεως πρότερον ἡ κατάφασις, λέγω δ' οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ, ἡ δ' ἠρεμία καὶ τὸ βαρὺ λέγονται κατὰ στέρησιν κουφότητος καὶ κινήσεως. Um nicht in dieser Auffassung einen Widerspruch zu finden, der nicht darin ist, bemerke man, dass Feuer und Erde gleich Anfangs als Gegensätze bezeichnet sind, und wenn sie κατὰ στέρησιν genannt werden, so trifft dies alle Gegensätze. Relativ erscheint nach der Auffassung der Stelle die Wärme, die Bewegung, das Leichte als die Bejahung im Gegensatz gegen das Kalte, die Ruhe, das Schwere. Die Bejahung ist darin, wie es scheint, an der Thätigkeit und Bewegung gemessen.

das zu etwas wird, ist die Materie (*ὕλη, ὑποκείμενον*). Indem im Werden eine Form (*εἶδος*) gewonnen wird, bleibt dies Substrat; aber sie wird aus einer andern.[1]) Der gebildete Mensch wird aus dem ungebildeten; aus dem Ungestalteten wird das Gestaltete; aus dem Ungeordneten das Geordnete. Dieser Zustand, woraus das Werdende wird, steht der Form, wozu es wird, entgegen (*ἀντικείμενα*), und wird als *στέρησις* bezeichnet.[2]) Sie ist zwar ihrem Begriffe nach ein Nicht-Seiendes (*μὴ ὄν*); wenn aber aus der *στέρησις* heraus das Werden geschieht, so geschieht es in einem Seienden (*ὑποκείμενον*), und insofern wird das, was wird, doch nur beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) aus Nicht-Seiendem (*ἐκ μὴ ὄντος*). Dieses Ergebniss drückt Aristoteles aus p. 191, b, 13. *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.* Die *στέρησις*, die Unform, aus welcher heraus das Werden geschieht, ist an und für sich ein Nicht-Seiendes, aber sie bleibt nicht in dem Werdenden, wie die Materie (*οὐκ ἐνυπάρχει*).[3]) So werden die Materie und die *στέρησις* unterschieden; jene ist nur beziehungsweise ein Nicht-Seien-

1) Vergl. phys. II, 1. p. 193, b, 16. *τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὶ ἔρχεται ᾗ φύεται.*

2) Vergl. diese Beispiele der *στέρησις* phys. I, 7. p. 190, a, 6., b, 32., p. 191, a, 10. *τὸ ἄμορφον πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν.*

3) Durch *ἐνυπάρχει* wird das Verhältniss der immanenten Materie öfter bezeichnet, z. B. phys. II, 3. p. 194, b, 23. *ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη,* vergl. phys. I, 9. p. 192, a, 29., II, 1. p. 193, a, 10. Wenn in der oben angeführten Stelle das Genus umspringt und *οὐκ ἐνυπάρχοντος* nicht mit *τῆς στερήσεως* congruirt, wozu es doch gehört: so erklärt sich dies vielleicht aus dem *μὴ ὄντος,* das dabei vorschwebt.

des, und zum Sein mitwirkend, nähert sie sich der Natur des Wesens; diese aber ist an sich ein Nicht-Seiendes und kein positives Wesen.[1]) Die Materie ist als die Potenz, aus welcher alles entsteht und in welche es vergeht, unvergänglich und unentstanden; aber als das Einzelne die Form Aufnehmende (*τὸ ἐν ᾧ*) vergeht sie an sich und das darin Vergehende ist gerade die Unform oder wenigstens der Mangel derjenigen Form, die werden soll, die *στέρησις*.[2]) In diesem Sinne und in keinem andern tritt im Werden die Beraubung wie ein drittes Princip neben der Form aus der Materie heraus. Mit der Materie eins und erst durch die entgegenstehende Form bestimmt, ist sie zugleich geneigt in ihnen zu verbleiben, ohne sich als ein besonderes geltend zu machen.[3])

Wenn Aristoteles an dieser Stelle die *στέρησις* im Vorgang des Werdens auffasst, so fasst er sie als ein Vorübergehendes, das durch die werdende und bleibende Form verdrängt wird. Indessen stellt Aristoteles in der Metaphysik (XII, 4, 5. p. 1070, b, 17 ff.) die *στέρησις* von Neuem der Form gegenüber, aber in einem andern Sinne. Wenn in der Physik aufgefasst war, aus welchem Zustande heraus das Werden geschehe (*ἐκ τῆς στερήσεως*), so wird vielmehr in der Metaphysik darauf gesehen, was wird, und als die in der Sache bleibenden Gründe werden die Form und

---

1) phys. I, 9. p. 192, a, 3. *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.*

2) phys. I, 9. p. 192, a, 25. *φθείρεται δὲ καὶ γίνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ. ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὑτὸ φθείρεται· τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρησις· ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι.*

3) phys. I, 7. p. 190, b, 29. *διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς.*

die Beraubung und die Materie bezeichnet (τὸ εἶδος καὶ ἡ ϛέρησις καὶ ἡ ὕλη). Die Beraubung tritt an die Stelle der Form und wird fest. So wird, wenn die Luft als Materie das Licht als Form aufnimmt, der Tag, wenn aber statt des Lichtes die Beraubung, Nacht. In der Erscheinung der Nacht ist die Beraubung bleibend (ἐνυπάρχον). Wie in der Physik nur das Werden ἐκ ϛερήσεως aufgefasst war, so ist hier, so zu sagen, ein Werden εἰς τὴν ϛέρησιν; und daher wird hier als bleibend bezeichnet, was dort als ein verlassener Zustand (οὐκ ἐνυπάρχον) erscheint. Während dort die ϛέρησις im Uebergang verschwindet, ist sie hier zu einem Beharrenden geworden,[1]) und daher nimmt sie, obwol logisch als eine Verneinung erscheinend, den Charakter des realen Gegensatzes an.[2])

Die ϛέρησις, die nur den Mangel der energischen Form auffasst, und nicht ausspricht, woher sie entstanden oder überhaupt habe entstehen können, sagt für sich allein wenig, und es kommt auf die erzeugende That an, die, den Mangel hervorbringend, selbst kein blosser Mangel sein kann. Daher wird in der Stelle der Metaphysik auf die wirkende Ursache (τὸ κινοῦν) hingewiesen.[3])

---

1) metaphys. Λ, 4. p. 1070, b, 17. πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔϛιν, τῷ ἀνάλογον δὲ, ὥςπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ ϛέρησις καὶ ἡ ὕλη, ἀλλ' ἕκαϛον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαϛον γένος ἐϛίν, οἷον ἐν χρώματι λευκόν, μέλαν, ἐπιφάνεια, φῶς, σκότος, ἀήρ· ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ· und in demselben Sinne später die Beispiele ὑγίεια, νόσος, σῶμα und εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι. Sie heissen im Gegensatz gegen die äusserlich bewegende Ursache ἐνυπάρχοντα αἴτια p. 1070, b, 22.

2) p. 1070, b, 31. τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον.

3) p. 1070, b, 23. ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια (nämlich die aufgezählten drei Principe), ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἷον τὸ κινοῦν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ ϛοιχεῖον. αἴτια δ' ἄμφω· καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὡς κινοῦν ἢ ἱϛὰν ἀρχή

Wenn Aristoteles, um ein Beispiel der Analytika[1]) zu gebrauchen, die Mondfinsterniss nach dem festgestellten Sprachgebrauch der στέρησις als eine Beraubung des Mondlichtes (στέρησίς τις φωτός) bezeichnet, so beruhigt er sich dabei nicht, sondern sucht den Grund in der zwischen Mond und Sonne tretenden Erde (ἀντιφραττούσης τῆς γῆς). In der Mondfinsterniss ist die Beraubung (στέρησις) einstweilen zur stehenden Form geworden;[2]) aber wie logisch die Verneinung in einer Bejahung wurzelt,[3]) so ist der reale Mangel von einem positiven Grunde hervorgebracht. Ebenso verhält es sich in den Beispielen der Nacht, des kranken Leibes, der schwarzen Farbe, des zerstörten Hauses. Diese Verhältnisse der στέρησις widersprechen so wenig den in der obigen Stelle der Physik erörterten, dass auch die letzteren in den Beispielen der Metaphysik scheinen vorgesehen zu sein. Wenn dort[4]) als Fälle aufgeführt werden, Gesundheit, Krankheit, Leib und das Bewirkende, die Heilkunst, und ferner Gestalt, eine vorliegende Unordnung, Ziegel und Steine, und das Bewirkende, die Baukunst: so lässt sich aus der Angabe der wirkenden Ursache (Heilkunst, Baukunst) schliessen, dass hier der Vorgang berücksichtigt wurde, in welchem aus dem

---

τις καὶ οὐσία. Die ἀρχή (Princip, Ursprung) ist allgemeiner und theilt sich in jene einwohnende Ursachen und diese von Aussen bewegende.

1) analyt. post. II, 8. p. 93, a, 23., vergl. II, 2. p. 90, a, 15.

2) phys. II, 1. p. 193, b, 18. ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.

3) analyt. post. I, 25. p. 86, b, 34. διὰ γὰρ τὴν κατάφασιν ἡ ἀπόφασις γνώριμος καὶ προτέρα ἡ κατάφασις, ὥσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι.

4) metaphys. Λ, 4. p. 1070, b, 27. καὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡς κινοῦν ἄλλο ἄλλῳ. ὑγίεια, νόσος, σῶμα· τὸ κινοῦν ἰατρική. εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι· τὸ κινοῦν οἰκοδομική.

Zustand der Beraubung heraus die gewollte Form wird. Der Arzt stellt aus der Krankheit die Gesundheit her; der Baumeister bauet aus dem zerstreuten Material das gestaltete Haus.

In der Stelle der Metaphysik [1]) wird endlich die Beraubung (στέρησις) mit den Begriffen verglichen, welche die aristotelische Ansicht beherrschen, mit der δύναμις und ἐνέργεια, dem Vermögen und der wirkenden Bethätigung. Es fragt sich, ob die στέρησις in die δύναμις oder in die ἐνέργεια fällt. Nach der grammatischen Construction der Stelle ist daran kein Zweifel, und nach dem Zusammenhang der Sache eben so wenig. Es mag allerdings die Dynamis, inwiefern sie noch nicht ist, was sie werden kann, verglichen mit der Verwirklichung (ἐνέργεια), στέρησις heissen. [2]) Aber die στέρησις ist nicht umgekehrt, wenn sie, wie in der ganzen Verbindung ersichtlich ist, die Form vertritt oder ersetzt, blosse Dynamis und sie muss da mit der Form (εἶδος) gleichen Rang haben. Wird die Form selbstständig gedacht (τὸ εἶδος ἐὰν χωριστὸν ᾖ), wie z. B. in der platonischen Idee, so ist sie ἐνεργείᾳ, und ebenso, wenn sie sich in der Materie vollzogen hat. Dasselbe muss von der στέρησις gelten; und die Materie (ὕλη) ist eben darum δυνάμει, weil sie Beides

---

1) metaphys. Λ, 5. p. 1071, a, 3. ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις· — — — πίπτει δὲ καὶ ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἴτια. ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, στέρησις δὲ οἷον σκότος ἢ κάμνον, δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω. ἄλλως u. s. w. Ueber die ganze Stelle, die schwierig ist und Missverständnissen unterliegt, s. den Anhang zu dieser Abhandlung.

2) Dies Verhältniss ist von Alexander Aphrodis. aufgefasst in den ἀπορίαι καὶ λύσεις II, 11. p. 103, 17. Spengel. und schon von Aristoteles, wie es scheint, angedeutet phys. I, 8. p. 191, b, 27.

(εἶδος und στέρησις) aufnehmen, zu Beidem werden kann. Auch ist, wenn wir auf das Wirkliche sehen, nicht jede στέρησις die Potenz zur Form, wie z. B. nicht jede Krankheit die Möglichkeit zur Gesundheit in sich birgt.

So bewegt sich das Werden aus der στέρησις zur Form und die στέρησις kann durch eine wirkende Ursache dergestalt gegen die Form verfestigt werden, dass sie selbst wie bleibend an die Stelle der Form tritt, bis diese, wo sie Zweck ist, hergestellt wird.

Hiernach ist diejenige Auffassung zu berichtigen, welche in Aristoteles στέρησις Hegel's reinen Begriff der Negation sucht, dergestalt, dass sie das bewegende Princip für den Uebergang des Ideellen in das Reale sei und an der Materie immer nur das Negative negirt werde, das jedoch immer wieder hervortrete.[1]) Man verkennt die bestimmte Gestalt und das besondere Gebiet der στέρησις, wenn man sie auf diese Weise verallgemeinert und ihr eine dialektische Rolle überträgt, die überhaupt dem Aristoteles fremd ist. Allerdings ist die Materie in sich bedürftig und sie begehrt das Göttliche, von dem sie gezogen wird (phys. I, 9. p. 192, a, 16.). Aber dabei ist die στέρησις nirgends als das bewegende Princip bezeichnet, gleichsam als würde sie in der στέρησις ihres jeweiligen Mangels inne.

Biegen wir von dieser metaphysischen Erörterung, die nöthig war, um die στέρησις zu überblicken, in den Weg der Kategorien zurück. Wie das ποιόν im weitern Sinne die specifische Differenz in sich schloss (metaphys. Δ, 14. p. 1020, a, 33.) und darin so weit reichte, als die gestaltende Form: so entspricht dieser weiten Bedeutung die στέρησις, obgleich sie auch in der engern neben der

1) Biese, die Philosophie des Aristoteles etc. Erster Theil, S. 41. 42., vergl. S. 541.

ἕξις steht. In diesem Sinne konnte Alexander sagen: *καὶ γὰρ ἡ στέρησις ποιότης* (nach Simplicius zur phys. I, 7. p. 341, a, 2. schol. coll.).

So weit sich in den Kategorien die Form erstreckt, die von der Substanz her die übrigen wesentlich bestimmt: so weit folgt ihr nothwendig wie ihr möglicher Stellvertreter die *στέρησις*; und es fehlt uns nicht an einer Andeutung, dass sich dadurch zwei Reihen in den Kategorien bildeten; wir würden sie in unserer Sprache die positive und negative nennen, wie eine solche doppelte schon in der pythagorischen Tafel der 10 Gegensätze erscheint (metaphys. I, 5. p. 986, a, 22.). In einer Stelle d. gen. et corr. I, 3. p. 319, a, 10. wird nämlich der Begriff des Werdens auf die Bewegung zum Positiven bezogen; und dieses als die eine in sich verwandte Reihe der Kategorien bezeichnet (*γένεσις μὲν κατὰ τὸ ἐν τῇ ἑτέρᾳ συστοιχίᾳ λέγεται*).[1])

1) d. gen. et corr. I, 3. p. 319, a, 11. *ταῦτα δὲ διώρισται ταῖς κατηγορίαις· τὰ μὲν γὰρ τόδε τι σημαίνει, τὰ δὲ τοιόνδε, τὰ δὲ ποσόν· ὅσα οὖν μὴ οὐσίαν σημαίνει, οὐ λέγεται ἁπλῶς ἀλλὰ τὶ γίνεσθαι· οὐ μὴν ἀλλ' ὁμοίως ἐν πᾶσι γένεσις μὲν κατὰ τὰ ἐν τῇ ἑτέρᾳ συστοιχίᾳ λέγεται, οἷον ἐν μὲν οὐσίᾳ ἐὰν πῦρ ἀλλ' οὐκ ἐὰν γῆ* (siehe oben S. 109, Note 1.), *ἐν δὲ τῷ ποιῷ ἐὰν ἐπιστῆμον ἀλλ' οὐχ ὅταν ἀνεπιστῆμον*. Vergl. metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, b, 35. *ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας*. phys. III, 2. p. 201, b, 24. *αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα* (in das Ungleiche und Nicht-Seiende) *τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι· οὔτε γὰρ τόδε οὔτε τοιόνδε οὐδεμία αὐτῶν ἐστιν, ὅτι οὐδὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν*. Aristoteles behandelte die Gegensätze in der *ἐκλογή* (metaphys. *Γ*, 2. p. 1004, b, 2.) oder *διαίρεσις τῶν ἐναντίων* (metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, a, 30.), die sich nach Alexander zu den angeführten Stellen auch im zweiten Buche *περὶ τἀγαθοῦ* fand. Vergl. Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono. 1823. p. 11. Aristoteles führt darin, wie aus dem Verfolg der Stellen in der Metaphysik erhellt,

15. Es folgt das Relative, das πρός τι. Wenn es in der Schrift der Kategorien dem Quale vorgeht, so suchen die Erklärer dies zu rechtfertigen, und Porphyrius schöpft den Grund am tiefsten, wenn er das Quale erst daraus entstehen lässt, dass in das Quantum die Relation aufgenommen wird. Doch hat Aristoteles diese Ansicht nirgends angedeutet und würde sie in dieser Allgemeinheit nicht gelten lassen, wie man sich überzeugt, wenn man die Arten des Quale vergleicht.

Vielmehr lässt sich auch in der Schrift der Kategorien erkennen, dass eigentlich das ποιόν in dem πρός τι vorausgesetzt wird. Wenn unter das Relative (τὰ πρός τι) das Gleiche und Ungleiche, das Aehnliche und Unähnliche gestellt werden (categ. c. 7. p. 6, b, 21.), weil sie sich auf ein Anderes beziehen, dem sie gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich sind: so weist das Gleiche auf das Quantum, das Aehnliche auf das Quale zurück. Das Relative muss zu Beidem dieselbe Beziehung haben, da das Gleiche im Quantum, das Aehnliche im Quale der eigenthümliche Begriff ist, und setzt beide auf gleiche Weise voraus. Es liegt noch eine Rückdeutung des Relativen auf Quantum und Quale in der Bemerkung (p. 6, b, 15 ff.), dass das Relative in einigen Fällen den Gegensatz und das Mehr und Minder zulasse, in andern ausschliesse. Wenn man nach dem Grunde sucht und dabei allein den Beispielen folgt, so führen jene in ihrer

---

die untergeordneten Gegensätze auf ἓν καὶ πλῆθος zurück (vergl. Γ, 2. p. 1004, b, 34., K, 3. p. 1061, a, 11.). Die eine Reihe ist durch die Einheit der Form bestimmt und dadurch an sich denkbar (metaphys. Λ, 7. p. 1072, a, 30. νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ᾽ αὑτήν). In der Schrift περὶ ἀντικειμένων, über welche Simplicius (ad categ. p. 98, b. §. 10, sq. ed. Basil.) Nachricht giebt, bestimmte Aristoteles namentlich den Begriff und logische Kriterien des Entgegengesetzten.

qualitativen Natur auf die Bestimmungen über das Quale hin (c. 8. p. 10, b, 12 ff.), diese als quantitativ bezogene Begriffe auf die Bestimmungen im Quantum (c. 6. p. 5, b, 11 ff.). So bestätigt sich hier im Einzelnen nach dem sonst bei Aristoteles geltenden Maasstab des *φύσει πρότερον* die oben dargethane Ordnung,[1]) und es ist nicht deutlich, was die Umstellung in der Schrift der Kategorien herbeigeführt hat.

An zwei Stellen behandelt Aristoteles das Relative ausführlich, in den Kateg. c. 7. p. 6, a, 36. und in der Metaphysik *Δ*, 15. p. 1020, b, 26. Der Begriff tritt insofern als ein ursprünglicher hervor, als in der letztern eine Bestimmung seines Inhalts gar nicht versucht, und in der erstern nur in einem grammatischen Kennzeichen gegeben wird. Wollen wir dies in unsere Sprache übersetzen, so würde es dahin lauten, dass alle diejenigen Begriffe relativ sind, welche, ausgesprochen, der Ergänzung eines Casus und zwar zunächst eines Genitivs oder eines Dativs bedürfen. Das reale Wesen ist dadurch nicht ausgedrückt und die Norm selbst bei dem vieldeutigen Gebrauch der Casus unbestimmt und trügerisch.[2]) Sie

1) S. 71 ff.

2) categ. c. 7. p. 6, a, 36. *πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐςὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον* (dieser unbestimmte Zusatz geht insbesondere auf die Ergänzung durch den Dativ, p. 6, b. 9 und 23. *τό τε γὰρ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον λέγεται*, b, 34. *τὸ ἐπιςητὸν ἐπιςήμῃ ἐπιςητόν*), *οἷον τὸ μεῖζον τοῦθ' ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ λέγεται μεῖζον· καὶ τὸ διπλάσιον τοῦθ' ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ διπλάσιον λέγεται. ὡςαύτως δὲ καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ἔςι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν πρός τι οἷον ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιςήμη, θέσις· πάντα γὰρ τὰ εἰρημένα αὐτὰ ἅπερ ἐςὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται καὶ οὐκ ἄλλο τι· ἡ γὰρ ἕξις τινὸς ἕξις λέγεται καὶ ἡ ἐπιςήμη τινὸς ἐπιςήμη καὶ ἡ θέσις τινὸς θέσις, καὶ τὰ ἄλλα ὡςαύτως.*

wird indessen bei der Frage, ob etwas unter das Relative gehöre oder nicht, vielfach angewandt,[1]) und führt selbst in die Irre.

Wir unterscheiden in unserer heutigen Grammatik zwischen dem Genitiv des Subjectes, z. B. des Besitzers und dem Genitiv des Objectes, der dazu dient, einen unvollständigen Begriff zu ergänzen. Dieser letzte und nicht der erste zeigt jene Relation an, die in der Kategorie gemeint ist, z. B. *ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ, μεῖζόν τινός* u. s. w., welchem solche Verbindungen, wie *ὅμοιον τινί*, parallel laufen. Sollte jener andere Genitiv Merkmal der Relation werden, so würde auch die endliche Substanz, so oft der Besitzer im Genitiv hinzuträte, zu einem Relativen, und zwar mehr von aussen, als aus dem Begriff selbst heraus; und ein Begriff, wie *ἐπιστήμη*, wäre nach einer doppelten Seite relativ, als *ἐπιστήμη ἐπιστήμονος* und *ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ*. Aristoteles will jenes nicht und lehnt dies ausdrücklich ab.[2]) Zwar beginnt schon bei ihm

1) categ. c. 7. p. 8, a, 13. *ἔχει δὲ ἀπορίαν πότερον οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τι λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, ἢ τοῦτο ἐνδέχεται κατά τινας τῶν δευτέρων οὐσιῶν. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀληθές ἐστιν· οὔτε γὰρ τὰ ὅλα οὔτε τὰ μέρη πρός τι λέγεται· ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος οὐ λέγεται τινὸς τὶς ἄνθρωπος οὐδὲ ὁ τὶς βοῦς* u. s. w. Die Entscheidung ist auf diese Weise dergestalt in den Sprachgebrauch gestellt, dass schon die Nachbildung in der fremden Sprache schwer ist. Vergl. c. 9. p. 11, a, 22. *τὰς γὰρ ἕξεις καὶ διαθέσεις τῶν πρός τι εἶναι ἐλέγομεν· σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδέν. ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαστον οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική.*

2) metaphys. Δ, 15. p. 1021, a, 31. Die *διάνοια* wird auf das *διανοητόν* bezogen, aber nicht im Verhältniss des Relativen zum Denkenden aufgefasst. *τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι*

diese Unterscheidung des Genitivs im Einzelnen, [1]) aber sie ist nicht erkannt und durchgeführt. Sonst hätte sich Aristoteles schwerlich zu einem Experiment, wie *πηδάλιον πηδαλιωτοῦ, κεφαλὴ κεφαλωτοῦ* (p. 7, a, 12. 16.), verleiten lassen, damit aus diesen Bildungen die Relation dieser Begriffe hervorginge. Indem in der gleichen Form des Genitivs diese unterschiedene Bedeutung verkannt wurde, kam in die Bestimmung des Begriffs jene Schwankung, welche man insbesondere bei der Behandlung des Correlats (*ἀντιστρέφον*) bemerkt (p. 6, b, 28.). Alles lässt sich zu Relativem machen, wenn man in dieser Weise verfährt. Wiewol diese Relativität des Endlichen einen guten Sinn hat, so ist sie doch nicht Aristoteles Absicht, wie er bei den endlichen Substanzen eigens durchführt (p. 8, a, 13.). Die Schuld liegt an dem vieldeutigen grammatischen Zeichen. Aristoteles scheint es selbst zu fühlen, wenn er sich später (p. 8, a, 13.) gegen die Consequenz des Maassstabes wehrt und um die Substanzen aus dem Relativen zu retten, statt des grammatischen Ausdruckes das Wesen der Sache zum Kennzeichen setzt, [2]) ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν (p. 8, b, 31.). Das Wesen (*τὸ εἶναι*, nicht *τὸ λέγεσθαι*) soll damit identisch sein, sich zu etwas irgendwie zu ver-

---

ἐστὶν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐστὶ διάνοια· δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη. vergl. Alexand. Aphrodis.

1) top. IV, 4. p. 124, b, 33. *ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ λέγεται, ἕξις δὲ καὶ διάθεσις οὐκ ἐπιστητοῦ ἀλλὰ ψυχῆς.*

2) **Boethus**, ein alter Peripatetiker (vergl. Menag. ad Diog. Laert. VII, 143.), der nach Simplicius die Schrift der Kategorien tiefer, als andere, erklärte, schreibt die vorläufige grammatische Norm (*τὸ λέγεσθαι πρὸς ἄλληλα*) dem Vorgange des Plato zu, aber schon Simplicius widerlegt ihn. Simplic. ad categ. fol. 41, a. §. 10.

halten. So sollen sich Substanzen, wie der Kopf, die Hand, aus dem Relativen ausscheiden, denn ihr Wesen sei für sich verständlich (p. 8, b, 18.). Ob die neue Norm Stich halte, ist eine andere Frage, worüber schon die alten Erklärer in Zweifel sind. Der Genitiv des Subjects greift noch weiter. Wenn man auf den Inhalt der Begriffe sieht, so scheint es, dass ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα mit ihren Verben ἀνακεῖσθαι, ἑστάναι, καθῆσθαι in Eine und dieselbe Kategorie fallen müssten. Aber mit nichten. Diese gehören unter die Kategorie κεῖσθαι (categ. c. 9. p. 11, b, 8.), jene unter das πρός τι. Denn sie sind θέσεις, καὶ ἡ θέσις τινὸς θέσις, Lage und Stellung ist eines Dinges Lage und Stellung (p. 6, b, 6.). Es ist schwer, den Genitiv bei ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα gleicher Weise als Ergänzung des Objects zu fassen, wie bei ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη. Wenn sich ἀνάκλισις und ἀνακεῖσθαι, στάσις und ἑστάναι, καθέδρα und καθῆσθαι in zwei verschiedene Kategorien trennen, so ist in den letztern die verbale Natur festgehalten. In der Stelle der Metaphysik (Δ, 15.), worin nur der Umfang des Begriffs nach dem Wesen der Sache, und zwar mehr in einzelnen Beispielen als allgemein eingetheilt wird, findet sich weder dies Merkmal der Casus noch jene zweifelhafte Consequenz desselben.

In der Schrift der Kategorien wird der Umfang des Begriffs nicht eigentlich eingetheilt, sondern es werden nur Arten aufgezählt. Schon die alten Erklärer versuchen vergebens sie auf einen allgemeinen Entwurf zurückzuführen.[1]) In der Metaphysik blickt eine Anordnung deutlich durch. Es wird daher zweckmässig sein, diese zu verfolgen, und damit die Arten, die in der Schrift der Kategorien bezeichnet sind, zu vergleichen.

In der Metaphysik (Δ, 15.) werden drei Gattungen

1) Vergl. Simplic. ad categ. fol. 41, b. §. 15. 16. ed. Basil.

des *πρός τι* in Beispielen bezeichnet und behandelt. Zuerst das Verhältniss der Zahlen, mögen sie sich durch eine Differenz oder einen Exponenten auf einander beziehen, dann das Verhältniss der erzeugenden Kraft zu dem Erzeugniss, überhaupt des Thätigen zum Leidenden, endlich das Verhältniss des Gemessenen zum Maass, des Gegenstandes zur Erkenntniss. [1]) Die erste Gattung wird als ein rein arithmetisches Verhältniss ausgeführt. Die zweite und dritte werden wesentlich unterschieden, indem jene sich so verhält, dass die Kraft das Bestimmende ist, und der Gegenstand erst durch die Kraft bestimmt wird (*τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντόν*), hingegen in dieser der Gegenstand erregend und bestimmend wirkt, und die gegenüberliegende Thätigkeit davon erregt und bestimmt wird (*τὸ ἐπιϛητὸν πρὸς ἐπιϛήμην*). [2]) Es könnte nun scheinen, als ob die erste Gattung in die dritte fiele, da Maass und Gemessenes auf die Zahl anwendbar ist (vergl. metaphys. *I* (X), 6. p. 1056, b, 32.). Jedoch würde das Mass, das in der dritten Gattung genannt ist, in einem Verhältniss erst die Differenz oder der Exponent sein, wie auch das Eins als Maass der Zahl (*πλῆ-*

---

1) metaphys. *Δ*, 15. p. 1020, b, 26. *πρός τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον πρὸς ἥμισυ καὶ τριπλάσιον πρὸς τριτημόριον καὶ ὅλως πολλαπλάσιον πρὸς πολλοϛημόριον καὶ ὑπερέχον πρὸς ὑπερεχόμενον· τὰ δ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὸ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητὸν καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν· τὰ δ' ὡς τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἐπιϛητὸν πρὸς ἐπιϛήμην καὶ αἰσθητὸν πρὸς αἴσθησιν.* Vergl. phys. III, 1. p. 200, b, 28. *τοῦ δὲ πρός τι τὸ μὲν καθ' ὑπεροχὴν λέγεται καὶ κατ' ἔλλειψιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικὸν καὶ ὅλως κινητικόν τε καὶ κινητόν.*

2) metaphys. *I* (X), 6. p. 1057, a, 11. *τρόπον τινὰ ἡ ἐπιϛήμη μετρεῖται τῷ ἐπιϛητῷ.* categ. c. 7. p. 7, b, 36. *τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι.*

θος ἐπὶ μετρητόν) dahin gerechnet wird,[1]) während in der ersten Gattung die Verhältnissglieder selbst auf einander bezogen werden; und der Unterschied ist insofern deutlich. Vielmehr verwandelt Aristoteles dadurch jene drei Gattungen in zwei, dass er die beiden ersten, das arithmetische und geometrische Zahlenverhältniss und die wirkende Kraft zusammenzieht. Dadurch wird das Relative theils in solche Begriffe zerlegt, deren eigenes Wesen die Relation auf ein Anderes ist (διπλάσιον ἥμισυ, θερμαντικόν θερμαντόν), theils in solche, welche es darum sind, weil ein Anderes auf sie bezogen wird (ἐπιςητὸν πρὸς ἐπιςήμην). Das Doppelte ist nur da, inwiefern es eine Hälfte giebt, das Vermögen zu erwärmen nur, inwiefern einen Gegenstand, der erwärmt werden kann; aber der Gegenstand des Maasses, der Erkenntniss ist für sich da, wenn er auch nicht gemessen, erkannt wird, und wird erst dadurch relativ, dass sich ein Anderes auf ihn bezieht.[2])

Diese Zweitheilung wird an einem andern Orte der Metaphysik aufgenommen (*I* (X), 6. p. 1056, b, 34).[3]) Wenn dort indessen die Glieder so bezeichnet werden, dass sich das Relative theils wie Gegensätze (ὡς ἐναντία), theils wie die Erkenntniss zum Gegenstande verhalte (ἐπιςήμη πρὸς ἐπιςητόν): so ist der erste Ausdruck ungenau. Zwar wird das Thätige und Leidende (ποιητικά, παθητικά) unter den Bedeutungen des Gegensatzes

---

1) metaphys. *I* (X), 6. p. 1057, a, 3 ff.

2) metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, a, 26. τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐςὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐςὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐςιν ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιςητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται.

3) metaphys. *I* (X), 6. p. 1056, b, 34. διῄρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιςήμη πρὸς ἐπιςητὸν τῷ λέγεσθαί τι ἄλλο πρὸς αὐτό.

aufgezählt (metaphys. Δ, 10. p. 1018, a, 33.) und das μέγα καὶ μικρόν erscheint als Beispiel des Gegensatzes im Relativen (metaphys. I (X), 7. p. p. 1057, b, 1.). Aber dass die Hälfte und das Doppelte auf einen solchen Gegensatz nicht zurückgeht, erhellt aus categ. c. 7. p. 6, b, 18. Ja, es scheint der Ausdruck ὡς ἐναντία in weiterem Umfang genommen zu werden, wenn da, wo dies Verhältniss Statt hat, ein Dazwischenliegendes (μεταξύ) gesucht wird — was weder bei Begriffen, wie διπλάσιον ἥμισυ, noch bei Begriffen, wie θερμαντικόν θερμαντόν möglich ist (metaphys. I (X), 7. p. 1057, a, 37.).

Vergleichen wir nun mit der Eintheilung in dem synonymischen Buche der Metaphysik die in der Schrift der Kategorien aufgeführten Arten: so wollen sie sich nicht in einander fügen, und diese haben über jene einen grossen Ueberschuss. Die Bestimmungen in der Metaphysik sind enger und realer gehalten, unabhängig von jenem Zeichen der grammatischen Ergänzung.

In der Schrift der Kategorien (c. 7.) werden ausser den arithmetischen Verhältnissbegriffen, die an beiden Orten übereinstimmen, ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιστήμη, θέσις aufgeführt (p. 6, b, 2.), es tritt dann das ἴσον und ὅμοιον hinzu (p. 6, b, 9.) und endlich eine Beziehung, die mehr durch die grammatische Ergänzung des Genitivs erläutert als durch einen gemeinsamen Begriff bestimmt wird, die jedoch auf das reale Verhältniss des Theils zum Ganzen oder des Besessenen zum Besitzer zurückgeht. ἕξις und διάθεσις sind mit der zweiten Gattung in dem synonymischen Buch der Metaphysik, θερμαντικὸν πρὸς θερμαντόν, verwandt; αἴσθησις und ἐπιστήμη finden sich dort in der dritten Gattung. Aber es ist schon schwierig die θέσις unterzubringen, und noch weniger geht es mit der Aehnlichkeit und dem letzten Verhältniss das in den Beispielen δοῦλος, κεφαλή, πηδάλιον durchgeführt,

aber später (p. 8, a, 13.) wiederum, damit sich das Relative nicht mit den Substanzen mische, aufgegeben wird. Ein System der Arten will sich hier nicht gestalten, und selbst nicht, wenn man versuchte, wie schon alte Erklärer thaten, das Relative durch alle Kategorien durchzuführen, wie eine zu allen hinzukommende Bestimmung. Es würden sich die meisten Arten in der Qualität festsetzen und auch dort kein Ganzes bilden.

Sonst weist Aristoteles darauf hin, dass das Relative als Eigenschaft zu Begriffen hinzutritt, deren allgemeines Wesen an sich nicht zum Relativen gehört. Das Ungerade z. B. gehört als Zahl nicht zum Relativen, aber als Zahl, die, durch zwei getheilt, eine Einheit als Mitte zwischen beiden Theilen übrig lässt, ist sie relativ.[1]) So müssen ohne Zweifel auch im Sinne des Aristoteles Begriffe, wie *δοῦλος, κεφαλή, πηδάλιον,* als Substanzen gefasst werden, die nur durch ihre Beziehung als Sache zum Besitzer, als Theil zum Ganzen relativ werden. Ist die Verbindung nicht im Wesen des Begriffes mitgesetzt, so wird das Relative als *κατὰ συμβεβηκός* gefasst (metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, b, 8.).[2]) Aristoteles will sich nicht die Substanzen in Relatives verwandeln lassen und trennt beide schlechthin (p. 8, a, 13.). Daher hat er die Beziehung des Theils zum Ganzen nirgends als reales Merkmal des Relativen aufgestellt. Durch dasselbe würden in der That alle endlichen Substanzen zu Relativem werden. Aristoteles warnt sogar

---

1) soph. elench. b. 13. p. 173, a, 5. *καὶ ὅσων ἡ οὐσία οὐκ ὄντων πρός τι ὅλως, ὧν εἰσὶν ἕξεις ἢ πάθη ἤ τι τοιοῦτον, ἐν τῷ λόγῳ αὐτῶν προσδηλοῦται κατηγορουμένων ἐπὶ τούτοις. οἷον τὸ περιττὸν ἀριθμὸς μέσον ἔχων.*

2) metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, b, 8. *τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος πρός τι ὅτι συμβέβηκεν αὐτῷ διπλασίῳ εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν πρός τι, ἢ τὸ λευκόν, εἰ τῷ αὐτῷ συμβέβηκε διπλασίῳ καὶ λευκῷ εἶναι.*

ver solcher Auffassung der Begriffe, welche dazu nöthigen würde, die Theile schlechthin von der Kategorie der Substanzen auszuschliessen (categ. c. 5. p. 3, a, 29., vergl. c. 7. p. 8, b, 15.).[1])

Die Subsumtion wird auf diese Weise schwer, und fällt selbst bei denselben Begriffen anders aus, je nachdem in den Kategorien oder der Topik das grammatische Kennzeichen einer Ergänzung durch einen Casus, oder in der Metaphysik das reale Verhältniss der Unterordnung zum Maassstab genommen wird. So werden in den Kategorien c. 7. p. 6, b, 2. und top. IV, 4. p. 124, b, 39. ἕξις und διάθεσις, allgemein gefasst, zur Relation gezogen, und ebenso die Art der ἕξις ἐπιστήμη; denn alle bedürfen noch des Objectes, um einen Inhalt zu empfangen.[2]) Hingegen, wenn sich der Begriff der ἐπιστήμη durch die Aufnahme des Gegenstandes zur besondern Art fortgebildet hat, so befriedigt er sich grammatisch in sich und wird daher unter die Qualität gestellt, z. B. γραμματική (categ. c. 8. p. 11, a, 20., top. IV, 4. p. 124, b, 15.).[3])

1) categ. c. 5. p. 3, a, 29. μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἔν τινι.

2) top. IV, 4. p. 124, b, 39. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης· τινὸς γὰρ καὶ αὐτὴ καὶ τὰ γένη, οἷον ἥ τε διάθεσις καὶ ἡ ἕξις.

3) categ. c. 8. p. 11, a, 20. heisst es nach dem Schluss der Qualität, in welcher ἕξις und διάθεσις aufgezählt sind, zur Vermeidung eines Widerspruchs: οὐ δεῖ δὲ ταράττεσθαι, μή τις ἡμᾶς φήσῃ ὑπὲρ ποιότητος τὴν πρόθεσιν ποιησαμένους πολλὰ τῶν πρός τι συγκαταριθμεῖσθαι· τὰς γὰρ ἕξεις καὶ διαθέσεις τῶν πρός τι εἶναι ἐλέγομεν. σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδέν. ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται

Indessen entscheidet die Metaphysik (*Δ*, 13. p. 1021, b, 5.) anders. Einige Begriffe, heisst es dort, wie z. B. *ἰατρική*, würden darum unter das *πρός τι* gestellt, weil ihr allgemeines Geschlecht, wie *ἐπιστήμη*, dahin gehöre.[1])

Bei dieser engen Verwandtschaft der Relation mit der Qualität erstreckt sich auch die *στέρησις* aus der Qualität hierher. Metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, a, 25. *ἔτι ἔνια κατὰ στέρησιν δυνάμεως, ὥσπερ τὸ ἀδύνατον καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, οἷον τὸ ἀόρατον.* Wenn sich das *ὁρατόν* auf das *ὁρατικόν* bezieht, so weist auch das *ἀόρατον* auf das gegenüberstehende *ὁρατικόν* zurück und ist relativ, wie jenes.

Man darf im aristotelischen Sinne noch weiter gehen. Inwiefern die *στέρησις*, wie oben gezeigt wurde,[2]) an die Stelle der Form tritt, hat sie zu dem materiellen Substrat, in dem sie sich darstellt, ihrem *δεκτικόν*, eine wesentliche Relation. Wenigstens werden, damit analog, Materie und Form als relativ bezeichnet (*τῶν πρός τι*, phys. II, 2. p. 194, 8.).[3]) Diese Beziehung der Materie und Form, die durch den fordernden Zweck gebunden ist, lässt sich unter die obigen Arten der Relation schwer unterbringen. Sie ist mit dem *ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν* am nächsten verwandt, ohne darin ganz aufzugehen.

τινὸς γραμματική οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική. Vergl. top. IV, 4. p. 124, b, 18. *εἰ δὲ τὸ γένος τῶν πρός τι, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ εἶδος· ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν πρός τι, ἡ δὲ γραμματικὴ οὔ.* Vergl. soph. elench. c. 31. p. 181, b, 34.

1) metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, b, 3. *τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ᾖ τοιαῦτα, οἷον ἡ ἰατρικὴ τῶν πρός τι ὅτι τὸ γένος αὐτῆς ἡ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι τῶν πρός τι.*

2) Siehe oben S. 112.

3) phys. II, 2. p. 194, b, 8. *ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.*

In der Schrift der Kategorien versucht Aristoteles auch an dem *πρός τι* die Begriffe des Gegensatzes (*ἐναντιότης*) und des Gradunterschiedes (*ἧττον καὶ μᾶλλον*). Beide Begriffe finden sich in einigen Arten des Relativen, in anderen nicht; aber er erörtert nicht weiter, wo die Grenze zu ziehen sei. Es wird sich indessen, wie oben bemerkt wurde, der Unterschied ergeben, je nachdem ein Quale, das jene Begriffe aufnimmt, oder ein Quantum, das sie ausschliesst, der Relation zu Grunde liegt. Doch kommen dabei auch eigenthümliche Verhältnisse in Betracht.

Es gehört dahin jene Stelle der Metaphysik, *I* (X), 6. p. 1056, b, 30., welche den ganzen Theilungsgrund dieser Kategorie davon hernimmt, ob das Relative einen Gegensatz in sich trage oder nicht. Die letztere Gattung, heisst es davon weiter (metaphys. *I* (X), 7. p. 1057, a, 37.), lässt kein Mittleres zu, und es wird dies besonders auf die Begriffe angewandt, die sich wie die Erkenntniss zum Gegenstand der Erkenntniss verhalten, da beide in verschiedenen Geschlechtern liegen. [1])

Aristoteles zeigt in der Schrift der Kategorien weiter (c. 7. p. 6, b, 28.), dass alles Relative sein Correlat habe (*πρὸς ἀντιςρέφοντα λέγεται*), wie *δοῦλος* und *δεσπότης*,

1) metaphys. *I* (X), 7. p. 1057, a, 37. *τῶν δὲ πρός τι ὅσα μὴ ἐναντία, οὐκ ἔχει μεταξύ. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐςίν. τί γὰρ ἐπιςήμης καὶ ἐπιςητοῦ μεταξύ; ἀλλὰ μεγάλου καὶ μικροῦ.* Zwischen dem relativen Gegensatz des Grossen und Kleinen liegt das Gleiche; zwischen der Erkenntniss und dem Gegenstand, der Thätigkeit und der Sache, die als solche in zwei verschiedene Geschlechter fallen, liegt nichts in der Mitte. Vergl. categ. c. 7. p. 6, b, 15. *ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης ἐν τοῖς πρός τι, οἷον ἀρετὴ κακίᾳ ἐναντίον, ἑκάτερον ὂν τῶν πρός τι, καὶ ἐπιςήμη ἀγνοίᾳ· οὐ πᾶσι δὲ τοῖς πρός τι ὑπάρχει τὸ ἐναντίον· τῷ γὰρ διπλασίῳ οὐδέν ἐςιν ἐναντίον οὐδὲ τῷ τριπλασίῳ οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί.*

πτερόν und *πτερωτόν*, und dass dies nur dann nicht erscheine, wenn man in der Rede diejenige Seite der Hauptbegriffe fallen lasse, auf welche die Beziehung geschehe, und z. B. von dem Sclaven eines Menschen, dem Flügel eines Vogels spreche und dadurch den Bezug des Herrn, des Geflügels abschneide.

Die unter sich bezogenen Begriffe sind der Natur nach zugleich, so dass sie zusammen stehen und fallen, z. B. das Doppelte und die Hälfte (c. 7. p. 7, b, 15.).[1] Nur solche Begriffe, die sich wie die Erkenntniss zum Gegenstand auf einander beziehen, verhalten sich anders. Die Erkenntniss kann aufgehoben sein und der Gegenstand bleibt unverändert (p. 7, b, 22.).[2]

16. Die übrigen sechs Kategorien sind nicht ausgeführt. Was darüber in dem kurzen neunten Kapitel bemerkt wird, berührt sie in einer andern Reihenfolge, als diejenige ist, welche in ihrem vorläufigen Entwurf (Kap. 4.) erschien. Sie waren dort nach der *οὐσία*, dem *ποσόν*, *ποιόν*, *πρός τι* aufgezählt als *ποῦ*, *ποτέ*, *κεῖσθαι*, *ἔχειν*, *ποιεῖν*, *πάσχειν*.[3] Hier wird hingegen zuerst des *ποιεῖν* und *πάσχειν*, dann des *κεῖσθαι*, *ἔχειν*, *ποῦ* und *ποτέ* gedacht. Aristoteles hat sich über die Abfolge nirgends erklärt. Indessen ist vielleicht der Unterschied nicht ohne Grund. Wenn die grammatische Ordnung des Satzes in der ersten Eintheilung Einfluss übte (*τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων*. c. 4. p. 1, b, 25.): so geschah es leicht,

1) categ. c. 7. p. 7, b, 15. *δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι καὶ ἐπὶ μὲν τῶν πλείςων ἀληθές ἐςιν. ἅμα γὰρ διπλάσιόν τέ ἐςι καὶ ἥμισυ καὶ ἡμίσεος ὄντος διπλάσιόν ἐςι· καὶ δεσπότου ὄντος δοῦλός ἐςι καὶ δούλου ὄντος δεσπότης ἐςίν· ὁμοίως δὲ τούτοις καὶ τὰ ἄλλα. καὶ συναναιρεῖ δὲ ταῦτα ἄλληλα.*

2) categ. c. 7. p. 7, b, 28. *ἡ δὲ ἐπιςήμη τὸ ἐπιςητὸν οὐ συναναιρεῖ.*

3) categ. c. 4. p. 1, b, 25.

dass diejenigen Kategorien, die aus den Adverbien des Orts und der Zeit hervorgingen, vor diejenigen traten, welche aus dem verbalen Elemente entsprangen. Der zu einem Ganzen gefügte Satz bringt meistens diese Stellung mit sich. Wird hingegen auf die logische Abhängigkeit gesehen, auf jenes *φύσει πρότερον*, das der eigentliche Gesichtspunkt des Aristoteles ist: so ist das Wo und Wann erst die nähere Bestimmung der verbalen Verhältnisse, die im Thun, Leiden, Haben, Liegen ausgedrückt sind. Die Thätigkeit (das Verbum) bringt diese Beziehungen zu einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit hervor. Auch ist es, so betrachtet, folgerecht, das *ποιεῖν* und *πάσχειν*, die Hauptverhältnisse, dem *κεῖσθαι* und *ἔχειν* voranzustellen. Letztere treten dergestalt in der Bedeutung zurück, dass sie selbst da fehlen, wo sonst die Geschlechter der Kategorien aufgezählt werden, wie analyt. post. I, 22. p. 83, b, 16. [1])

Da Aristoteles über diese Kategorien so kärglich spricht, so hilft es nicht, in das Für und Wider einzugehen, das sich über ihren Sinn und ihre Berechtigung bei Commentatoren, wie Simplicius, angesammelt hat. Man verfehlt bei so wenigen Haltpunkten den ursprünglichen Gedanken nur allzu leicht. Daher beschränken wir uns darauf, das zu erörtern, was diese Kategorien an zerstreuten Stellen des Aristoteles angeht. Vielleicht rücken wir dadurch dem Sinne des Urhebers etwas näher. Wir folgen dabei der letzten Anordnung, die uns im Wesen der Sache begründet zu sein schien.

17. Zuerst über das Thun und Leiden, *ποιεῖν* und *πάσχειν*. Es ist wahrscheinlich, dass Aristoteles diese bei-

---

1) analyt. post. I, 22. p. 83, b, 16. Die Prädicate sind eben so wenig unendlich als die Subjecte (*οὐσίαι*). *ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ.*

den wichtigen Kategorien, die er schwerlich in den wenigen Worten wollte erledigt haben, anderswo genauer behandelte. Es führen darauf auch mehrere Spuren. Zwar könnte das Citat, das wir in den Büchern über die Seele II, 5. §. 1. (p. 416, b, 35.) lesen, auf die Stelle d. gen. et corr. I, 7. (p. 323, b, 1.) gezogen werden, wo allerdings in physischem Betracht dieselbe Frage erörtert wird, wie in der Stelle des Buchs über die Seele, aber doch nicht so allgemein, wie es die Andeutung zu verlangen scheint.[1]) In der Stelle d. gen. animal. IV, 3. (p. 768, b, 15.) handelt es sich um die Gegenwirkung des Leidenden und weder davon, noch von der besondern Frage, in welcherlei Dingen sich das Thun und Leiden finde, spricht die angeführte Stelle d. gen. et corr. I, 7., so dass sie schwerlich der dort gegebenen Hinweisung genügt.[2]) Ueberdies wird in dem Verzeichniss der aristotelischen Schriften bei Diogenes Laertius (V, 12.) eines Titels erwähnt: *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πεπονθέναι.*

Es wird in dem synonymischen Buche der Metaphysik *Δ*, 15. p. 1020, b, 28., vergl. p. 1021, a, 21. eine bestimmte Art der Relation mit den Worten aufgeführt: *τὰ δ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὰ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητὸν καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν*; und diese Relation soll sich, wie man sieht, keineswegs auf das Vermögen und dessen Gegenstand beschränken, sondern in gleicher

---

1) d. anim. II, 5, §. 1. p. 416, b, 35. *φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν. τοῦτο δὲ πῶς δυνατὸν ἢ ἀδύνατον, εἰρήκαμεν ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν.* Vergl. besonders die analoge Ansicht d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 10.

2) d. gen. animal. IV, 3. p. 768, b, 23. *εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένοις ἐν ποίοις ὑπάρχει τῶν ὄντων τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν.*

Weise auf das wirkliche Thun und Leiden erstrecken. Daher warf man schon im Alterthum mit vollem Recht die Frage auf, warum das Thun und Leiden als zwei gesonderte Kategorien erscheinen und nicht vielmehr zusammen unter die Relation fallen. Simplicius macht dagegen geltend, dass das Thun und Leiden, jedes für sich aufgefasst, nicht in eine blosse Relation aufgehe. Das Thun bringe etwas hervor; namentlich gebe es Thätigkeiten, die sich auf das Subject beschränken, z. B. περιπατεῖν, τρέχειν. Endlich könne ein Begriff im Allgemeinen unter die Relation fallen, ohne dass die Arten dahin gehören, wie z. B. in ἐπιστήμη und γραμματική der Fall sei.[1])

Ebenso wird beim Aristoteles das ποιητικόν von dem ποιόν, das Vermögen hervorzubringen von der Eigenschaft unterschieden, ohne dass beider Verwandtschaft erkannt wäre. Insbesondere tritt dies in einer Stelle der Topik hervor (I, 15. p. 106, a, 1.), wo die Kategorien zur Unterscheidung von Bedeutungen der Wörter angewandt werden.[2])

---

1) Simplic. ad categ. fol. 76, a. §. 11. ed. Basil.

2) top. I, 15. p. 106, a, 1. τὸ δὲ ποσαχῶς πραγματευτέον μὴ μόνον ὅσα λέγεται καθ᾽ ἕτερον τρόπον, ἀλλὰ καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν πειρατέον ἀποδιδόναι, οἷον μὴ μόνον ὅτι ἀγαθὸν καθ᾽ ἕτερον μὲν τρόπον λέγεται δικαιοσύνη καὶ ἀνδρία, εὐεκτικὸν δὲ καὶ ὑγιεινὸν καθ᾽ ἕτερον, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτὰ ποιά τινα εἶναι, τὰ δὲ τῷ ποιητικά τινος καὶ οὐ τῷ ποιὰ αὐτά τινα εἶναι. vergl. p. 107, a, 3. σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν, εἰ ταὐτά ἐστιν ἐπὶ πάντων. εἰ γὰρ μὴ ταὐτά, δῆλον ὅτι ὁμώνυμον τὸ λεγόμενον, οἷον τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐδέσματι μὲν τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς, ἐν ἰατρικῇ δὲ τὸ ποιητικὸν ὑγιείας, ἐπὶ δὲ ψυχῆς τὸ ποιὰν εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν. Simplic. ad categ. fol. 75, b. §. 5. ed. Basil. τὸ δὲ πάσχειν πάθος· οὐ κατὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς πείσεως· τοῦτο γὰρ ποιότης ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν τῷ πάθει κίνησιν.

Ueber das Thun und Leiden, *ποιεῖν καὶ πάσχειν*, handelt Aristoteles in der Schrift d. gen. et corr. I, 7 ff. p. 323. b, 1., und zwar in physischem Betracht. Ihn beschäftigt namentlich die Frage, wie sich das Thätige und Leidende zu einander verhalte, ob wie Aehnliches und Aehnliches oder wie Unähnliches; und er unterwirft nach dieser Seite die Lehren der Frühern einer Beurtheilung. Er vereinigt die Ansichten dahin, dass das Thätige und Leidende dem Geschlecht nach ähnlich und dasselbe, der Art nach verschieden und entgegengesetzt sei. Auf dem Boden des Gemeinsamen wirkt das Verschiedene auf einander und das Thätige übt darin seine Kraft, dass es sich das Leidende ähnlich macht, wie das Feuer erwärmt und dem Kalten seine Natur giebt.[1]) Das Leidende wird dann in zwei Bedeutungen unterschieden, theils als das Substrat, das in der Substanz zu Grunde liegt, theils als die entgegengesetzte Eigenschaft oder Thätigkeit, wie z. B. einmal gesagt wird, dass der Mensch geheilt, und dann, dass das Kalte erwärmt werde, und ähnlich das Thätige, wie man z. B. sagt, dass der Mensch erwärme, und wieder, dass es das Warme thue. Inwiefern auf die Materie gesehen wird, liegt dem Thun und Leiden ein Aehnliches zu Grunde; inwiefern auf die Eigenschaften, sind

---

1) d. gen. et corr. I, 7. p. 323, b, 29. *ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ τυχὸν πέφυκε πάσχειν καὶ ποιεῖν, ἀλλ' ὅσα ἢ ἐναντία ἐστὶν ἢ ἐναντίωσιν ἔχει, ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον· πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ, χρῶμα δ' ὑπὸ χρώματος πάσχειν, ὅλως δὲ τὸ ὁμογενὲς ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς.* p. 324, a, 9. *διὸ καὶ εὔλογον ἤδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον.* Eine Anwendung dieser allgemeinen Betrachtung auf die aneignende Thätigkeit der Sinneswahrnehmung findet sich d. anim. II, 5., insbesondere §. 3. p. 417, a, 18.

sie unähnlich.[1]) Aristoteles spricht das Thätige dem Gebiet der wirkenden Ursache zu, indem der Zweck nicht eigentlich, sondern nur in Uebertragung thätig (*ποιητικόν*) heissen könne. Was in der Thätigkeit das Erste ist, verhält sich nur thätig, nicht leidend, während das Mittel, das in die Entstehung zuletzt eingreift, thätig und leidend zugleich ist. So ist z. B. die Kunst des Arztes, die mit dem Vorgange der Krankheit nicht denselben Stoff hat, vom Leiden frei und nur thätig; die Arzenei thätig, aber indem sie selbst etwas leidet; die Gesundheit, der Zweck, der verfolgt wird, ist nicht eigentlich thätig, es sei denn im Ausdruck der Uebertragung. Es ist dabei schwer zu sagen, warum der Zweck, der so schöpferisch erscheint, dass er eigentlich den ganzen Vorgang in Bewegung setzt, nicht *ποιητικόν* heissen soll. Wahrscheinlich schwebt dabei dem Aristoteles die ursprüngliche Bedeutung des künstlerischen *ποιεῖν* vor, das im Stoffe bildet. Was der Zweck wirkt, geschieht zunächst im Gedanken und es wird nichts und nichts verhält sich dabei leidend. Erst die wirkende Ursache (*ἰατρική*) setzt den Zweck in die materielle Erscheinung.[2]) Was Aristoteles hinzufügt:

1) d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 15. *λέγομεν γὰρ πάσχειν ὁτὲ μὲν τὸ ὑποκείμενον, οἷον ὑγιάζεσθαι τὸν ἄνθρωπον καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι καὶ τἆλλα τὸν αὐτὸν τρόπον, ὁτὲ δὲ θερμαίνεσθαι μὲν τὸ ψυχρόν, ὑγιάζεσθαι δὲ τὸ κάμνον· ἀμφότερα δ' ἐςὶν ἀληθῆ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦντος· ὁτὲ μὲν γὰρ τὸν ἄνθρωπόν φαμεν θερμαίνειν, ὁτὲ δὲ τὸ θερμόν· ἔςι μὲν γὰρ ὡς ἡ ὕλη πάσχει, ἔςι δ' ὡς τοὐναντίον.*

2) d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 32. *ἐπὶ δὲ ποιήσεως τὸ μὲν πρῶτον ἀπαθές, τὸ δ' ἔσχατον καὶ αὐτὸ πάσχον· ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἡ ἰατρική· αὐτὴ γὰρ ποιοῦσα ὑγίειαν οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ ὑγιαζομένου· τὸ δὲ σιτίον ποιοῦν καὶ αὐτὸ πάσχει τι· ἢ γὰρ θερμαίνεται ἢ ψύχεται ἢ ἄλλο τι πάσχει ἅμα ποιοῦν. ἔςι δὲ ἡ μὲν ἰατρικὴ ὡς ἀρχή, τὸ δὲ σιτίον τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον.* p. 324, b, 13.

„und wenn die Zwecke da sind, so wird nichts mehr, sondern es ist“, trifft nur den erreichten, aber nicht den sich verwirklichenden und sich erhaltenden Zweck.

Es liegt in der Natur der Sache, dass mit den Verhältnissen des Thätigen und Leidenden die Bewegung verwandt ist, wenn auch nicht Aristoteles ausdrücklich bezeugte, dass Thun und Leiden Bewegungen sind und dass sich die Thätigkeit im Ursprung und im Mittel wie die Bewegung verhalte.[1]) Ja, die Bewegung wird geradezu unter die Kategorien gesetzt, und zwar so, dass sie nach der Stellung, wie der abgekürzte Ausdruck für das *ποιεῖν* und *πάσχειν* erscheint (metaphys. *Z*, 4. p. 1029, b, 22.),[2]) während an einer andern Stelle umgekehrt das

---

ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τὸ δ' οὗ ἕνεκα οὐ ποιητικόν· διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.

1) phys. III, 3. p. 202, a, 23. *τὸ μὲν δὴ ποίησις τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοῦ μὲν ποίημα τοῦ δὲ πάθος· ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις* u. s. w. d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 24. *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ὑποληπτέον εἶναι περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὅνπερ καὶ περὶ τοῦ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. διχῶς γὰρ λέγεται καὶ τὸ κινοῦν· ἐν ᾧ τε γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, δοκεῖ τοῦτο κινεῖν (ἡ γὰρ ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων) καὶ πάλιν τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ κινούμενον καὶ τὴν γένεσιν.*

2) metaphys. *Z*, 4. p. 1029, b, 22. Indem an dieser Stelle das *τί ἦν εἶναι* untersucht wird, und zwar namentlich, inwiefern es ein solches von zusammengesetzten Begriffen geben könne, heisst es weiter: *ἐπεὶ δ' ἔστι καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάστῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον* u. s. w. Vergl. eth. Eudem. I, 8. p. 1217, b, 26. *τό τι γὰρ ὂν ὥσπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποτέ, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν*

Bewegte als eine Art des Thätigen oder Leidenden bezeichnet wird (top. IV, 1. p. 120, b, 26.).[1])

Das Verhältniss der Bewegung (κίνησις) zu den Kategorien hat schon den Peripatetikern viele Schwierigkeiten gemacht.[2]) Nach der allgemeinsten Meinung ist die Bewegung ein ποσόν,[3]) und zwar, wie man darthat, nicht bloss mittelbar (κατὰ συμβεβηκός) durch die Zeit, sondern weil sie selbst ihrem Wesen nach aus einander tritt und weil sie so lange Ruhe ist, als eins und dasselbe dauert. Aristoteles selbst bezeichnet die Bewegung doch nur mittelbar als Quantum, weil der Weg, den sie durchläuft, stetig und theilbar ist (metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 26.)[4]) und er scheint dadurch anzudeuten, dass der Act der Bewegung, also ihr eigentliches Wesen, nicht in das ruhende Product des Quantums fällt. Alexander Aphrodisiensis macht auf den Fall, dass man die Bewegung nicht ins Quantum setzen wolle, dazu Anstalt, sie durch die Vermittelung des πάθος, das eine Eigenschaft ist, im Quale unterzubringen. Der Umweg ist künstlich und schwerlich aristotelisch. Andere zogen die Bewegung in die Relation und wer in der Bewegung Anfang und Ende und Richtung, sodann Bewegendes und Bewegtes unterscheidet und wiederum auf einander bezieht, mag dazu einigen Grund haben. Theophrast be-

---

δὲ τῷ ποτὲ ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. Wenigstens zeigt diese Stelle eine Ansicht aus der unmittelbar folgenden Schule des Aristoteles.

1) top. IV, 1. p. 120, b, 26. ἔτι τὸ κινούμενον οὐ τί ἐστιν (Substanz), ἀλλά τι ποιοῦν ἢ πάσχον σημαίνειν ἔοικεν.

2) Vergl. Alexandr. Aphrodis. quaest. I, 21. p. 68. Speng. Simplic. ad categ. fol. 35, b. §. 38. f. 77, a. §. 20. 21. ed. Basil. Simplic. ad phys. fol. 92, b.

3) Simplic. ad categ. fol. 78, b. §. 29. ed. Basil.

4) Siehe oben S. 80 f.

trachtete die Bewegung in allen Kategorien und giebt darin stillschweigend eine Anerkenntniss ihrer Allgemeinheit. Wenn auf solche Weise in der peripatetischen Schule die Meinungen aus einander gingen, so hatte wahrscheinlich Aristoteles die Frage in keiner Schrift behandelt und entschieden. Indessen stehen wir nicht an, in seinem Sinne das κινεῖν unter das ποιεῖν und das κινεῖσθαι unter das πάσχειν zu stellen, unbeschadet der vielseitigen Beziehungen, welche die Bewegung mittelbar und in der zweiten Ordnung zu den andern Kategorien hat. Freilich darf man dabei das ποιεῖν nicht in jenen eigentlichen und engsten Kreis einschliessen, in welchem es sich vom πράττειν und θεωρεῖν abscheidet. Dies Missverständniss hat mehrere Einwürfe veranlasst. Vielmehr ist das ποιεῖν, wie der Gegensatz des πάσχειν lehrt, in der allgemeinsten Bedeutung zu nehmen, zumal wenn es richtig ist, dass das ποιεῖν und πάσχειν so weit zu öffnen ist, als sich der grammatische Ausdruck des Activs und Passivs ausdehnt. Wir finden einen Beleg zu dieser Auffassung phys. V, 2. p. 225, b, 13. Indem dort die Arten der Bewegung nach den Kategorien gefunden werden sollen, wird das ποιεῖν und πάσχειν ausgeschlossen, weil eine besondere Bewegung im ποιεῖν und πάσχειν suchen nichts anders wäre, als eine Bewegung der Bewegung suchen.[1]) Wird auf diese Weise die κίνησις unter das ποιεῖν und πάσχειν gestellt, so zieht diese Ansicht eine andere Folge nach sich. Die Bewegung ist eine Energie, heisst es in der Topik (IV, 5. p. 125, b, 17. ἡ δὲ κίνησις ἐνέργεια) und bestimmter wird die κίνησις so erklärt, dass sie die Energie des Möglichen als Mög-

---

1) phys. V, 2. p. 225, b, 13. οὐδὲ δὴ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος (ἐςὶ κίνησις) οὐδὲ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντος ὅτι οὐκ ἔςι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις οὐδὲ ὅλως μεταβολὴ μεταβολῆς.

lieben sei (vergl. z. B. phys. III, 2. p. 201, b, 31.). Das Verhältniss der Dynamis und Energie zu den Kategorien muss später erörtert werden. Soweit Energie die Thätigkeit im Allgemeinen bezeichnet, wird sie dasselbe als das ποιεῖν bedeuten. Während aber dieses den Gegensatz gegen πάσχειν unmittelbar mit sich führt, schliesst jenes eine andere Richtung des Gedankens in sich, die Beziehung zur δύναμις. Es wird unten erhellen, dass diese über das ποιεῖν hinausgeht.

Der Gegensatz, der aus ποιεῖν und πάσχειν, aus Thun und Leiden, zwei verschiedene Kategorien gebildet hat, hebt sich nach zwei andern Seiten hin auf, wie man deutlich sieht, wenn man ihn im Aristoteles verfolgt. Zunächst erinnern wir in dieser Beziehung an eine Bestimmung in der Schrift über die Seele (II, 5. p. 416, b, 32.). Die Wahrnehmung, heisst es dort, ist ein Leiden und ohne den einwirkenden äussern Gegenstand geschieht keine Wahrnehmung. Sie wird bewegt und erscheint als eine Veränderung. Bei näherer Untersuchung aber ist die Veränderung und somit das Leiden nur ein Fortschritt zur eigenen Natur. Die Wahrnehmung vollzieht, indem sie leidet, ihren eigenen Zweck und ihr eigenes Wesen. Das Gesicht z. B. leidet von der Farbe, die es sieht, aber indem es leidet, verwirklicht es sein Wesen. So ist hier mitten in dem Leiden ein Thun. Wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, so ist doch jener Fortschritt zu sich selbst und zur Entelechie nicht anders denkbar; und was von der Wahrnehmung gilt, gilt gleicher Weise von andern organischen Thätigkeiten, wie die in der Stelle aufgeführten Beispiele beweisen.[1]) Es hängt damit ein zweites Verhältniss zusammen, das

---

1) d. anim. II, 5. §. 5. p. 417, b, 6. εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν.

insbesondere in der Physik (III, 3. p. 202, a, 17.) und in der Schrift über die Seele (III, 2. §. 5. p. 426, a, 2.) berührt wird. Die Wirklichkeit des Thuns und Leidens offenbart sich in demselbigen, und zwar in dem, was gethan wird. Wie von eins zu zwei und von zwei zu eins dieselbe Entfernung ist, oder wie von Theben nach Athen und von Athen nach Theben derselbe Weg führt, obwol beides dem Begriffe nach verschieden ist, so fallen Thun und Leiden, obwol unterschieden, in eins zusammen. In dem Lernen geht das Thun des Lehrers und das Leiden des Schülers in eins zusammen. In der That des Gehörs offenbart sich die Wirklichkeit des thätig einwirkenden Schalles und des aufnehmenden (leidenden) Gehörs.[1]) Ueberhaupt wenn Aristoleles in den Verhältnissen der Bewegung drei Arten unterscheidet, solches, was, selbst unbewegt, Anderes bewegt, solches, was nur bewegt wird, und endlich solches, was bewegt wird und Anderes bewegt (z. B. d. anim. II, 4. §. 16. p. 416, b, 27.), so gilt dasselbe vom Thun und Leiden.[2]) Es ist die Zahl dessen am grössten, was thätig und leidend zugleich ist. In allen diesen Fällen kommt offenbar die ausschliessende Subsumtion ins Gedränge und weiss die entsprechende

1) d. anim. III, 2. §. 5. p. 426, a, 2. *ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ* (in dem, was gewirkt wird, nicht *ἐν τῷ πεποιημένῳ*), vergl. a, 9. *ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι.* phys. III, 3. p. 202, b, 11. — — *τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ αὐτό ἐςι, μὴ μέντοι ὡς τὸν λόγον εἶναι ἕνα τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα, ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, ἀλλ' ὡς ἡ ὁδὸς ἡ Θήβηθεν Ἀθήναζε καὶ ἡ Ἀθήνηθεν εἰς Θήβας.* Zwar ist der Satz im Text hypothetisch ausgedrückt; aber der Zusammenhang lehrt, dass er Ergebniss ist und das Hypothetische nur in der grammatischen Fügung liegt.

2) phys. III, 1. p. 201, a, 23. *ἅπαν γὰρ ἔςαι ἅμα ποιητικὸν καὶ παθητικόν· ὥςε καὶ τὸ κινοῦν φυσικῶς κινητόν· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτό.*

Kategorie nicht zu finden. Um sie nicht aufzugeben, wie es scheint, schärft Aristoteles, namentlich im zweiten Falle, den bleibenden Unterschied der beiden Begriffe ein.[1])

18. Von den übrigen Kategorien lässt sich wenig sagen, wenn man sich auf echt Aristotelisches beschränkt. Die alten Erklärer suchen die Lücke zu füllen. Aber wie unglücklich sie, wenigstens zum Theil, eine solche Ergänzung betreiben, zeigt sich an einigen Beispielen, wie da, wo Jamblichus Arten des *ἔχειν* aufzählt[2]) oder die Bedeutung dieser Kategorie in der Natur der Dinge nachweist und weit über das Maass ausdehnt.[3]) Wir heben aus Aristoteles nur Folgendes hervor.

Das *κεῖσθαι* wird in den Beispielen (*ἑςάναι, ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι*) als das Allgemeine von Arten der ruhenden Lage genommen, wie es in intransitiven Verbis ausgedrückt wird; und zwar ist Letzteres wesentlich. Während *ἀνάκλισις, ςάσις, καθέδρα* als Stellung unter die Relation fallen, bilden die entsprechenden Verba, die, wo sie ausgesagt werden, auf nichts, wovon sie ausser dem Subject abhängig wären, hinweisen, eine eigene Kategorie.[4]) Wie das *ποιοῦν πάσχον, ποιητικόν παθητικόν* unter

1) phys. III, 3. p. 202, b, 16. *οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' εἰ ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει τὸ αὐτό, καὶ τὸ μανθάνειν τῷ διδάσκειν, ὥςπερ οὐδ' εἰ ἡ διάςασις μία τῶν διεςηκότων, καὶ τὸ διίςασθαι ἐνθένδε ἐκεῖσε κἀκεῖθεν δεῦρο ἓν καὶ τὸ αὐτό. ὅλως δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ.*

2) Simplic. ad categ. fol. 93, a. §. 4. ed. Basil.

3) Simplic. ad categ. fol. 95, a. §. 22. ed. Basil.

4) categ. c. 7. p. 6, b, 11. *ἔτι δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές, ἡ δὲ θέσις τῶν πρός τι. τὸ δὲ ἀνακεῖσθαι ἢ ἑςάναι ἢ καθῆσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσὶ θέσεις, παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται.* vergl. c. 9. p. 11, b, 8.

das *πρός τι* fiel und doch *ποιεῖν* und *πάσχειν*, für sich betrachtet, eigene Kategorien bildeten: ähnlich verhält es sich mit dem *κεῖσθαι* neben den *θέσεις*, die unter die Relation gehören. Eine Stelle in der Metaphysik *H*, 2. p. 1042, b, 19., in welcher von der Mannigfaltigkeit der Differenzen die Rede ist, erwähnt auch des durch das *κεῖσθαί πως* begründeten Unterschiedes. *τὰ δὲ θέσει (διαφέρει) οἷον οὐδὸς καὶ ὑπέρθυρον (ταῦτα γὰρ τῷ κεῖσθαί πως διαφέρει), τὰ δὲ χρόνῳ οἷον δεῖπνον καὶ ἄριστον.* Wie zuletzt durch *χρόνῳ* vielmehr die Kategorie *ποτέ* bezeichnet ist, so entsprechen in dem *τῷ κεῖσθαί πως* den Beispielen *ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι* Begriffe, wie *ὁ οὐδὸς ὑπόκειται, τὸ ὑπέρθυρον ὑπέρκειται,* also Begriffe des *πού*. Die Subsumtion wird immer schwierig sein, wenn man nicht das verbale Element drängt. Simplicius will die Kategorie negativ umgrenzen, indem er dabei von aller relativen Stellung (*πρός τι*) von allem Thun und Leiden (*ποιεῖν καὶ πάσχειν*) wegzusehen gebietet und in den Elementen, die über einander liegen, oder in den Sphären des Himmels, die sich in einander bewegen, Beispiele sucht.[1])

Das *ἔχειν* wird in der Metaphysik *Δ*, 23. p. 1023, a, 8. synonymisch erörtert und es fragt sich, wie weit oder wie eng es in den Kategorien soll verstanden werden. Das grammatische Kennzeichen des Perfectums in *ὑποδεδέσθαι, ὡπλίσθαι* könnte zu einer Ausdehnung des Umfangs führen; die Beispiele selbst geben den Erklärern den Grund, den Begriff knapp zu fassen und auf das eigentliche Merkmal zurückzuführen, dass er einen Besitz, der von der Substanz getrennt ist, bezeichne.[2])

---

1) Simplic. ad categ. fol. 85, a. §. 2. §. 5. ed. Basil.

2) Simplic. ad categ. fol. 93, a. §. 2. *ἐπικτήτου οὖν τινος μετουσία καὶ τοῦ κεχωρισμένου τῆς οὐσίας καὶ μὴ διατιθέντος αὐτὴν καθ' αὑτὸ μηδ' ὀνομάζεσθαι ἀφ' ἑαυτοῦ ποιοῦντος καὶ περικειμένου τὸ ἴδιόν ἐστι τοῦ ἔχειν.*

Die beiden Kategorien κεῖσθαι und ἔχειν, welche zur vollen Zahl gehören, treten in anderen Stellen des Aristoteles sichtlich zurück. Wenn sie neben den übrigen da nicht genannt werden, wo es sich, wie bei der Bewegung, um einen Gegensatz handelt (phys. V, 2. p. 226, a, 23.): so erklärt sich diese Uebergehung einigermaassen aus der Sache. Anders verhält es sich mit einer Stelle, wie analyt. post. I, 22. (p. 83, a, 21.), wo es im Zwecke lag, durch die Kategorien die verschiedenen Arten des Prädicirens vollständig aufzuführen, und wo dennoch das κεῖσθαι und ἔχειν fehlt. Man könnte dort vermuthen, dass sie vielleicht nach einer andern Ansicht in Kategorien, wie ποιεῖν und πάσχειν, wenn diese als Activ und Passiv in weiterer Bedeutung genommen werden, mitgesetzt seien. Wenn in der Metaphysik (Z, 4. p. 1029, b, 24.) statt der verbalen Kategorien ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι, ἔχειν kurzweg κίνησις vorkommt, so ist es doch schwer κεῖσθαι und ἔχειν in der Bewegung wieder zu erkennen; und auch in dieser Stelle sind beide, wie es scheint, übergangen.

Wenn sich das Wo und Wann, das ποῦ und ποτέ, von dem Raum und der Zeit, τόπος und χρόνος, die unter das stetige Quantum gestellt wurden, durch die Bestimmtheit der Beziehung unterscheiden: so ist es wahrscheinlich, dass nicht bloss der Ort und Zeitpunkt, wie diese zunächst in den Beispielen ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ, ἐχθές, πέρυσιν bezeichnet werden, in diese Kategorie aufzunehmen sind, sondern auch die Richtungen Woher und Wohin, von welcher, zu welcher Zeit. Raum und Zeit als solche werden im vierten Buch der Physik untersucht, und dabei wird namentlich IV, 13. p. 222, a, 24. das ποτέ erklärt, und zwar als der Zeitpunkt der Vergangenheit und Zukunft im Unterschied von der Gegenwart.[1]) Die Kategorie des ποτέ schliesst

1) phys. IV, 13. p. 222, a, 24. τὸ δὲ ποτὲ χρόνος ὡρισμένος πρὸς

diese offenbar ein. Dem Wo und Wann liegt, wie den übrigen Kategorien, ein Subject zu Grunde,[1]) das in die Beziehung des Orts und der Zeit versetzt wird; aber die Beziehung ist keine so innere, dass sich dadurch das Wesen vom Wesen unterschiede. Wenigstens spricht dies Aristoteles ausdrücklich vom Wo aus.[2]) Bei den Begriffen des Unbewegten, das sich immer gleich und nie anders verhält, giebt es keinen Wechsel des Wann; das Dreieck hat nicht bald die Winkelsumme gleich zweien rechten, bald wieder nicht.[3]) Hier berührt das Wann die Sache gar nicht. Ueberhaupt ist das Wo und Wann (*ποῦ* und *ποτέ*), wodurch sich das Einzelne als

---

τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτὲ ἐλήφθη Τροία καὶ ποτὲ ἔσται κατακλυσμός. δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν· ἔσται ἄρα ποσός τις ἀπὸ τοῦδε χρόνος καὶ εἰς ἐκεῖνο.

1) metaphys. *Z*, 4. p. 1029, b, 22., wo die Frage aufgeworfen wird, inwiefern es einen schöpferischen Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) von Zusammengesetztem geben könne. *ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάστῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον, ἆρ' ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ αὐτῶν καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον λευκῷ ἀνθρώπῳ τί ἦν λευκῷ ἀνθρώπῳ.*

2) top. VI, 6. p. 144, b, 31. Die Unterschiede, die das Wesen des Begriffs bilden, dürfen nicht *κατὰ συμβεβηκός* genommen werden, und in diesem Sinne heisst es weiter: *ὁρᾶν δὲ καὶ εἰ τὸ ἔν τινι διαφορὰν ἀποδέδωκεν οὐσίας· οὐ δοκεῖ γὰρ διαφέρειν οὐσία οὐσίας τῷ ποῦ εἶναι.* Dadurch wird zum Theil die Frage der vorangehenden Stelle beantwortet. Indessen Aristoteles unterscheidet wohl. Wenn ein Thier als Wasserthier (*ἔνυδρον*) bestimmt wird, so drückt das kein nacktes Wo, sondern ein Quale aus. b, 35. *οὐ γὰρ ἔν τινι οὐδὲ ποῦ σημαίνει τὸ ἔνυδρον, ἀλλὰ ποιόν τι· καὶ γὰρ ἂν ᾖ ἐν τῷ ξηρῷ, ὁμοίως ἔνυδρον.*

3) metaphys. *Θ*, 10. p. 1052, a, 4.

Einzelnes kund giebt, dem schlechthin Allgemeinen unterworfen.[1])

19. Wir haben die Kategorien durchlaufen und diejenigen Stellen im Aristoteles aufgesucht, welche geeignet schienen, die sparsame Ausführung zu ergänzen und die gegebenen Begriffe zu erläutern. Blicken wir nun auf die Weise der Behandlung zurück, so weit sie in den vier näher erörterten Kategorien gemeinsam erscheint.

Wie uns der Entwurf der zehn Begriffsgeschlechter fehlt, so fehlt uns auch der Entwurf der Arten. Der Umfang ist nicht aus dem Inhalt und überhaupt nicht aus einer Einheit des Gedankens gegliedert; sondern die gegebenen Arten sind nur neben einander hingestellt, und in der Relation sogar bunt durch einander gemengt.

Wenn es wahrscheinlich geworden ist, dass die zehn Kategorien (*κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*) aus einer Betrachtung und Zergliederung des Satzes stammen, so fragt sich, ob sich derselbe Ursprung in die Arten fortsetze. Von einer vollendeten Eintheilung fordert Aristoteles eine solche Continuität, dass das Princip der Eintheilung fortlaufe und die ihm eigenen Differenzen zu neuen Arten verwende.[2]) Dies Gesetz ist hier nicht be-

---

1) top. II, 11. p. 115, b, 13. *τὸ γὰρ ἁπλῶς ἀδύνατον οὔτε κατά τι οὔτε ποῦ οὔτε ποτὲ ἐνδέχεται.*

2) d. partib. animal. I, 3. p. 643, b, 17. *ἐὰν δὲ μὴ διαφορᾶς λαμβάνῃ τὴν διαφοράν, ἀναγκαῖον ὥςπερ συνδέσμῳ τὸν λόγον ἕνα ποιοῦντας, οὕτω καὶ τὴν διαίρεσιν συνεχῆ ποιεῖν. λέγω δ' οἷον συμβαίνει τοῖς διαιρουμένοις τὸ μὲν ἄπτερον τὸ δὲ πτερωτόν, πτερωτοῦ δὲ τὸ μὲν ἥμερον τὸ δ' ἄγριον, ἢ τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν· οὐ γὰρ διαφορὰ τοῦ πτερωτοῦ τὸ ἥμερον οὐδὲ τὸ λευκόν, ἀλλ' ἑτέρας ἀρχὴ διαφορᾶς, ἐκεῖ δὲ κατὰ συμβεβηκός.* Der Unterschied bestimmt aus dem Geschlecht die Gattung. Wird nun nicht zur Fortbildung der Arten der Unterschied des Unterschiedes genommen, d. h. ein Begriff,

folgt. War die erste Eintheilung der Kategorien aus grammatischen Verhältnissen hervorgegangen, so sind die Arten aus der Sache bestimmt, wie denn die ersten und zweiten Substanzen in der realen Betrachtung der Individuen und Geschlechter, das Continuirliche und Discrete in dem Wesen und der Entstehung des Quantums, die Fertigkeit (ἕξις), das physische Vermögen, die leidende Eigenschaft, die Gestalt in der That und dem Ursprung der Qualität, die verschiedenen Verhältnisse der Relation, bald arithmetisch, bald dynamisch, bald logisch aufgefasst, in Beziehungen der Dinge und der Menschen begründet sind. Zwar begleitet auch die grammatische Beobachtung die Arten, wie wir vielfach gesehen, aber es werden Bedenken, die aus dem Ausdruck entstehen könnten, gegen die Betrachtung des Begriffs und der Sache zurückgewiesen;[1]) und wo die Sprache im Einzelnen nicht nachrückt, wird ihre Lücke bezeichnet, wie auch sonst an so vielen Orten der verschiedensten Disciplinen der Scharfsinn des Aristoteles wesentliche Verhältnisse bemerkte, die dem gemeinsamen Scharfsinn der Sprache entgingen (*ἀνώνυμον γάρ*, wie es so oft bei Aristoteles heisst).[2]) So er-

---

der nothwendig und nicht bloss zufällig im ersten Eintheilungsgrunde liegt: so wird der Zusammenhang der Unterordnung nur äusserlich, wie Aristoteles die durch die Conjunction gebildete Verbindung der Rede wie eine äussere betrachtet (*συνδέσμῳ* — sonst für die lose Verknüpfung *δέσμῳ*). Das Geflügelte soll nicht in zahmes und wildes, in weisses und schwarzes eingetheilt werden. Denn diese Unterschiede liegen nicht ursprünglich in dem Wesen des Geflügelten als solchem.

1) Z. B. categ. c. 5. p. 3, a, 15. *ἔτι δὲ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον.*

2) Vergl. für die Kategorien c. 7. p. 7, a, 11. *ἀλλ' ἴσως οἰκειοτέρα ἂν ἡ ἀπόδοσις εἴη, εἰ οὕτω πως ἀποδοθείη, τὸ πηδάλιον πη-*

scheint hier gegen jene Forderung des Aristoteles von dem ersten Eintheilungsgrunde der Geschlechter zum Unterschiede der Arten ein Sprung. Indessen darf man zwischen beiden die übersprungene Kluft nicht grösser achten, als sie im Sinne des Aristoteles sein wird. Wir sind jetzt gewohnt, die Betrachtung der Rede und der Sache, der grammatischen und realen Verhältnisse einander streng gegenüber zu stellen. Aber diese Scheidung ist bei Aristoteles in diesem Maasse noch nicht eingetreten. Denn auf ähnliche Weise, wie er sagt, ist die Rede wahr, wie die Dinge. Die ganze Logik des Aristoteles hat einen verwandten Charakter, indem sie nicht rein formal ist, sondern die logischen Formen und Thätigkeiten durch die entsprechenden Beziehungen auf das Reale bindet.[1])

Uebrigens erinnern wir an eine andere Eintheilung des Aristoteles, die, wie die Kategorien, lange gegolten und sich mit einiger Aenderung noch heute erhalten hat, aber an demselben Mangel leidet. Aristoteles schied bekanntlich die Philosophie in die Philosophie der Betrachtung, des Handelns und der Kunst (*θεωρητική, πρακτική, ποιητική*). Der Grund der Eintheilung ist dabei dem Verhältniss entnommen, das die menschliche Thätigkeit zu den Gegenständen darstellt. Die theoretische Philosophie wird dann weiter in die *μαθηματική, φυσική, θεολογική* eingetheilt, wobei die Verhältnisse der Gegenstände zur Materie und zur Bewegung und nicht eigentlich die Verhältnisse der Betrachtung den bestimmenden Gesichtspunkt bilden.[2]) So setzt sich dort, ähnlich wie in den

---

δαλιωτοῦ πηδάλιον ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως· ὄνομα γὰρ οὐ κεῖται. Vergl. des Verf. Comm. zu Aristot. über die Seele II, 7. §. 9. Waitz zu d. interpr. c. 10. p. 19, b, 6.

1) Siehe des Verf. logische Untersuchungen I, S. 18 ff. elementa logices Aristoteleae zu §. 63.

2) Vergl. metaphys. *E*, 1. p. 1025, b, 1., vergl. *K*, 7. p. 1063, b, 36.

Kategorien, eine objective Eintheilung in eine mehr subjective ein.

Die reale Behandlung offenbart sich ferner in den Fragen, die an alle Kategorien gethan werden, ob sie nach ihrer eigenthümlichen Natur das *μᾶλλον καὶ ἧττον* aufnehmen und in sich einen Gegensatz (*ἐναντίον*) zeigen.

Das *μᾶλλον καὶ ἧττον* kommt ähnlich, wie in den Kategorien, in der Topik, als ein Gesichtspunkt zur Behandlung der Begriffe vor (top. II, 10. p. 114, b, 37.). In der Metaphysik (*H*, 3. p. 1044, a, 9.) wird in Uebereinstimmung mit den Kategorien erwähnt, dass weder die bestimmte Zahl noch das Wesen ein Mehr und Weniger aufnehme.[1]) Es erinnert diese Stelle an Plato's Philebus (p. 24, a ff.), wo das *ἧττον καὶ μᾶλλον* als das Kennzeichen der unbestimmten Materie erscheint, während die Zahl und die Grenze (*πέρας*, mit der Idee verwandt) dies Mehr und Minder, dies Auf und Ab zum Stehen bringt. Wenn das *ἧττον καὶ μᾶλλον* als ein Maassstab an die einzelnen Kategorien angelegt wird, so gab vielleicht Plato dazu den ersten Anstoss.

Aehnlich verhält es sich mit dem *ἐναντίον*. Die Betrachtung des Gegensatzes wird als eine wesentliche an den Kategorien erprobt; und was dabei gefunden ist, wird auch anderweitig angewandt, z. B. dass es in der Substanz keinen Gegensatz giebt bei der Bestimmung der Bewegung (phys. V, 2. p. 225, b, 10.).[2]) Schon in Plato's Phaedon (p. 102, b ff. St.) ist die Untersuchung angefangen, wie sich der Gegensatz zum Wesen der Idee und

1) metaphys. *H*, 3. p. 1044, a, 9. *καὶ ὥςπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδ' ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία, ἀλλ' εἴπερ, ἡ μετὰ τῆς ὕλης.*

2) phys. V, 2. p. 225, b, 10., vergl. metaphys. *K*, 12. p. 1068, a, 10. *κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔςι κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον·* vergl. categ. c. 5. p. 3, b, 24.

zur Zahl verhält. Was dort mehr für die metaphysische Frage des Lebens eingeleitet ist, wird in den Kategorien für die logische Betrachtung der Begriffe ausgeführt.

Wenn das Mehr und Minder und der Gegensatz (das *μᾶλλον καὶ ἧττον* und das *ἐναντίον*) an den Kategorien versucht wird: so werden sie als eine höhere Kategorie erscheinen, unter welche möglicher Weise die vorliegende fällt. Das *μᾶλλον καὶ ἧττον* führt indessen auf das Quantum oder die Relation, das *ἐναντίον*, inwiefern es den grössten Unterschied innerhalb eines Geschlechtes darstellt, auf die *διαφορά* und dadurch auf das Quale. Es ist daher eigentlich nur eine Beziehung dieser Kategorien auf die andern und wenn die Kategorien in ihrer Abfolge den Ursprung der Begriffe nach der Ordnung, wie sie werden, dem *πρότερον τῇ φύσει*, darstellen sollen, wie uns wenigstens an einigen Spuren glaublich wurde: so sind diese Kriterien der Kategorien nichts als Gesichtspunkte unserer Betrachtung, die Erscheinungen, die uns zunächst an ihnen aufstossen, ein *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Vielleicht trägt diese Unterscheidung dazu bei, in Aristoteles Sinne jene auffallende Thatsache zu erklären, dass in den genannten Begriffen noch Kategorien über oder neben den Kategorien zu Tage kommen.

Wenn endlich Aristoteles an allen Kategorien ein eigenthümliches Merkmal, ein *ἴδιον* aufsucht, so bestätigt dies die eben angeführte Ansicht. Der Begriff des *ἴδιον* wird in der Topik erörtert (I, 4. p.101, b, 19. und I, 5. p.102, a, 18., vergl. top. V, 3. p. 132, a, 6. und V, 4. p. 133, a, 8.). Es wird davon das ursprünglich Eigenthümliche, das die Definition aussagt, ausgeschlossen und das *ἴδιον* auf das Uebrige beschränkt, das einem Subject so ausschliessend zukommt, dass es selbst an die Stelle desselben gesetzt werden kann, wie es z. B. ein Eigenthümliches des Menschen ist, dass er der Sprachkunde fähig sei und dies Merkmal so die

Sphäre des Subjects deckt, dass es für dasselbe gesetzt werden kann.[1]) Dies Eigenthümliche fliesst aus dem Wesen, aber liegt uns näher als das Wesen und wir erkennen es daran als an einem zuverlässigen Merkmal. Weil es von den Kategorien als allgemeinsten Prädicaten keine Definition geben kann, tritt das *ἴδιον* gewissermaassen an ihre Stelle.

20. In der Betrachtung der einzelnen Kategorien ist bereits mehrfach das Verhältniss derselben unter einander berührt worden. Es wird nöthig sein, diesen Gegenstand für sich aufzufassen, da er für die Anwendbarkeit des Systems auf concretere Begriffe den eigentlichen Grund bildet.

Die Kategorien sind nach dem eigenen Grundgedanken dergestalt geschieden, dass nichts Gemeinschaftliches über ihnen steht. Dies erhellt unter anderm aus einer Stelle, die sich gegen die platonische Idee des Guten richtet, inwiefern sie Eine ist (eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 19., vergl. magn. mor. I, 1. p. 1183, a, 7. ff.). Es wird dort darauf hingewiesen, dass die Substanz und das Relative, das sich zur Substanz nur wie ein Seitenschössling zum Baume verhalte, keine gemeinsame Idee haben könne. Indem das Gute in so vielen Bedeutungen, wie das Seiende, ausgesagt werde, habe es in jeder Kategorie eine andere Gestalt und es könne kein Gemeinsames davon geben, weil es sonst nur in Einer Kategorie und nicht in allen ausgesprochen würde.[2]) Das Gute ist

1) Siehe oben S. 51 und S. 4.

2) eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 19. *τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐςι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι· παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥς' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ*

wie das Seiende — so scheint der Gedanke gefasst zu sein — ein Unbestimmtes;[1]) und da es sich in den Kategorien bestimmt, und zwar in allen auf eigenthümliche Weise, so sind seine Gestalten geschieden, wie die Kategorien selbst. Es gilt dabei wie ein Grundsatz, dass die Kategorien nichts Gemeinsames haben. Ebenso d. anim. I, 5, §. 7. p. 410, a, 16.[2]) Derselbe Gedanke liegt einer andern Stelle zu Grunde (metaphys. *N*, 1. p. 1087, b, 33.), in welcher bemerkt wird, dass in jeder Kategorie das Grundmaass verschieden ist.[3]) Indem die Gemeinschaft des Maasses das Homogene bezeichnet, bezeichnet dessen Verschiedenheit das Heterogene. Die Kategorien lassen sich weder in einander noch in ein Gemeinsames auflösen.[4])

ποιῷ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.

1) Siehe oben S. 65 ff.

2) d. anim. I, 5. §. 7. p. 410, a, 16. *ἀλλ' οὐ δοκεῖ κοινὰ πάντων εἶναι ϛοιχεῖα* (nämlich *τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν*).

3) metaphys. *N*, 1. p. 1087, b, 33. *τὸ δ' ἓν ὅτι μέτρον σημαίνει φανερόν· καὶ ἐν παντὶ ἐϛί τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἁρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ πούς ἤ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει ϛαθμός τις ὡρισμένος ἐϛίν. καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι. καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον.*

4) metaphys. *Δ*, 28. p. 1024, b, 9. *ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν, οἷον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται· τὰ μὲν γὰρ τί ἐϛι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι, τὰ δ' ὡς διῄρηται πρότερον· οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι.* Ueber den

Dessenungeachtet ist zwischen den Kategorien ein *ἀνάλογον* möglich, und wenn die verschiedenen Kategorien unter sich keine Einheit des Geschlechts zulassen, so geht über dieselbe die Einheit der Analogie hinaus und kann das gegenseitige Verhältniss einzelner Kategorien bestimmen. Diese Ansicht blickt durch mehrere Stellen durch. Wenn in der nikomachischen Ethik (I, 4.) gesagt wurde, dass das Gute, wie das Seiende, in allen Kategorien erscheine und eben daher kein Gemeinsames sei: so wird doch dem Guten, damit es sich nicht in eine blosse Gleichheit des Namens verflüchtige, die Gemeinschaft der Analogie zugesprochen, die hiernach durch die Verschiedenheit der Kategorien nicht aufgehoben ist.[1]) In demselben Sinne setzt Aristoteles in dem synonymischen Buche der Metaphysik (*Δ*, 6. p. 1016, b, 31.) eine Einheit der Analogie, welche weiter sei, als die durch die Gestalt der Kategorien bestimmte Einheit des Geschlechts und auch da Statt habe, wo etwas dem Geschlechte nach nicht mehr eins ist.[2]) Hiernach wird es nöthig sein, den Begriff der Analogie bei Aristoteles zu erörtern.

Gebrauch des *ἀναλύειν* s. des Verf. elem. log. Aristot. p. 47. 3te Aufl.

1) eth. Nicom. I, 4. p. 1096, b, 25. *οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν.* Dies war namentlich durch die Verschiedenheit der Kategorien bewiesen. *ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν; ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.* Die Berechtigung, *ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν* als ausgleichende Antwort zu nehmen, wird aus des Verf. Anmerkung zu Aristot. d. anim. I, 1. §. 11. erhellen.

2) Aristoteles steigt von der numerischen Einheit, wodurch das Individuum gezählt wird, zu der durch die Analogie bestimmten Einheit als der höchsten auf und sagt metaphys. *Δ*, 6. p. 1016, b, 31. *ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ*

Die Analogie hat ursprünglich eine quantitative Bedeutung. Sie ist die Proportion, und Aristoteles setzt ihr Wesen in die Gleichheit von Verhältnissen (*ἰσότης λόγων.* eth. Nicom. V, 6. p. 1131, b, 31.)[1]) und theilt sie mit den Mathematikern in die arithmetische und geometrische (eth. Nicom. V, 7. p. 1131, b, 12. p. 1132, a, 1.). Aber Aristoteles bemerkt, dass die Proportion nicht bloss bei Zahlen Statt habe, die aus reinen Einheiten bestehen, sondern auch bei solchen, die eine Qualität darstellen; und daher kann auch ein qualitatives Verhältniss, wie das Gerechte, in der Gestalt einer Proportion erscheinen. eth. Nicom. V, 6. p. 1131, a, 29. *ἔςιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐςὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ.* Wo Aristoteles die pythagorische Zahlenlehre behandelt, setzt er die nicht monadische Zahl der monadischen entgegen und versteht unter jener im Sinne der Pythagoreer die materielle und mit der Eigenschaft verwachsene Zahl.[2]) Wenn also die Analogie nicht bloss der monadischen Zahl, der reinen und unbenannten, angehört, so empfängt sie dadurch die Bedeutung

---

κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δὲ ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, (metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, b, 28.) *κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. ἀεὶ δὲ τὰ ὕςερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει· ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει, ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἓν ἀναλογίᾳ οὐ πάντα γένει.* Vergl. d. partib. animal. I, 5. p. 645, b, 26.

1) eth. Nicom. V, 6. p. 1131, a, 31. *ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐςὶ λόγων καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίςοις.* Sie hat mindestens vier Glieder. Vergl. das Beispiel einer umgekehrten geometrischen Proportion d. coelo I, 6. p. 273, b, 30.

2) Siehe des Verf. Dissertation Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. p. 76. 77.

einer qualitativen Proportion, und Aristoteles wendet sie in diesem Sinne öfter an. Als Beispiel möge die oben aus der nikomachischen Ethik angeführte Stelle dienen. Wie sich das Gesicht zum Leibe, so verhält sich der Verstand zur Seele. Wo es sich in der Geometrie nicht mehr um quantitative Gleichheit, sondern um qualitative Aehnlichkeit der Figuren handelt, erscheint die geometrische Proportion. Daher wird diese auch bei Aristoteles auf qualitative Verhältnisse übertragen und in diesem Sinne ist das *ἀνάλογον* zu verstehen, das so oft im Aristoteles wiederkehrt. Es lässt sich dies daran erkennen, dass Aristoteles das *ἀνάλογον* dem *μᾶλλον καὶ ἧττον*, das der arithmetischen Proportion entsprechen würde, geradezu entgegensetzt (d. partib. animal. I, 4. p. 644, a, 16.).

Auf diese Weise will Aristoteles die Wirkungen einer Kraft nicht nach dem Maass des Quantums vergleichen, sondern nach Proportion. Z. B., sagt er, „wie dies Weisses, so dies Warmes.“ Das „wie dies“, bezeichnet im Quale das Aehnliche, im Quantum das Gleiche, d. h. durch das „wie dies“ (*ὡς τόδε*) soll die gleiche Verhältnisszahl ausgedrückt werden, die zwar im Quantum das Gleiche ist, der aber im Quale das Aehnliche entspricht (d. gen. et corr. II, 6. p. 333, a, 26.).[1] Dadurch ist der Begriff der qualitativen Proportion gegeben, wenn auch im Aristoteles dieser Name nicht vorkommt.

Wie nun unter der Voraussetzung einer Proportion jedes vierte Glied durch die drei andern bestimmt ist und gefunden werden kann: so ergiebt sich dasselbe in einer qualitativen Analogie, und der Schluss der Analogie hat

1) d. gen. et corr. II, 6. p. 333, a, 26. *καὶ οὕτως κατὰ τὸ ποσὸν οὐχ ᾗ ποσὸν συμβλητά, ἀλλ' ᾗ δύναταί τι. εἴη δ' ἂν καὶ μὴ τῷ τοῦ ποσοῦ μέτρῳ συμβάλλεσθαι τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν, οἷον ὡς τόδε λευκὸν τόδε θερμόν. τὸ δ' ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῷ τὸ ὅμοιον, ἐν δὲ ποσῷ τὸ ἴσον.*



darin seine erste und eigentliche Gestalt. Es kommt nur darauf an, dass die Voraussetzung der Proportion feststehe. Wir finden ein Beispiel eines solchen ursprünglichen Schlusses der Analogie wie im Ansatze der Regeldetri in analyt. prior. I, 46., um darzuthun, dass sich vom negativen Urtheil dasjenige unterscheide, welches einen unbestimmten Begriff (*ἀδιόριςον*, nicht - *a*) zum Prädicat habe.[1])

Diese Gleichheit von Verhältnissen ist nicht daran gebunden, dass das Geschlecht dasselbe sei;[2]) und das *ἀνάλογον* ist daher allgemeiner als das *κοινόν*, wenn dies sich innerhalb derselben Kategorie bewegt. Aristoteles befolgt denselben Grundsatz, wo er naturhistorische Geschlechter unterscheidet, wie d. partib. animal. I, 4. p. 644, a, 16. b, 12., I, 5. p. 645, b, 6. 27.[3]) Während das gleiche Geschlecht in dem gleichen Wesen begründet ist, kann das gleiche Verhältniss an einer einzelnen Seite, an einer Eigenschaft, einem *συμβεβηκός* erscheinen. Die Gleichheit offenbart sich z. B. bei verschiedenen Mit-

---

1) analyt. pr. I, 46. p. 51, b, 22. *ὥςπερ οὖν οὐ ταὐτό ἐςι τὸ μὴ ἐπίςασθαι τἀγαθὸν καὶ ἐπίςασθαι τὸ μὴ ἀγαθόν, οὐδ' εἶναι μὴ ἀγαθὸν καὶ μὴ εἶναι ἀγαθὸν ταὐτόν· τῶν γὰρ ἀνάλογον ἐὰν θάτερα ᾖ ἕτερα καὶ θάτερα.* Es würde leicht sein, die vier Glieder so zu ordnen, dass sie die Proportion darstellen.

2) Daher sagt noch Plotin, indem er behauptet, dass die höchsten Geschlechter im Intelligibeln und im Sinnlichen sich entsprechen: *δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν.* ennead. VI, lib. 3, c. 1. p. 1130, 13. Creuzer.

3) d. partib. animal. I, 4. p. 644, a, 16. *ὅσα μὲν γὰρ διαφέρει τῶν γενῶν καθ' ὑπεροχὴν καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, ταῦτα ὑπέζευκται ἑνὶ γένει, ὅσα δ' ἔχει τὸ ἀνάλογον, χωρίς· λέγω δ' οἷον ὄρνις ὄρνιθος διαφέρει τῷ μᾶλλον ἢ καθ' ὑπεροχήν (τὸ μὲν γὰρ μακρόπτερον τὸ δὲ βραχύπτερον), ἰχθύες δ' ὄρνιθος τῷ ἀνάλογον (ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτερόν, θατέρῳ λεπίς).*

teln in dem gemeinsamen Zweck, der in den beiden Verhältnissen wie der gleiche Exponent wirkt. Wenn Aristoteles die Schuppen der Fische und die Federn der Vögel, oder die Knochen des Menschen und die Gräten der Fische in eine Analogie stellt, so zeigt sich in jenem der gleiche Zweck der Bedeckung, in diesem der gleiche Zweck des tragenden Gerüstes (d. partib. animal. I, 4. p. 644, b, 12., vergl. II, 6. p. 652, a, 3.). In diesem Sinne wird das *ἀνάλογον* erklärt *τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν.* d. partib. animal. I, 5. p. 645, b, 9. und in der Rede gehört die Metapher in die Analogie. rhetor. III, 6. p. 1408, a, 8. Wenn der Begriff (*ὅρος*) durch die Auffassung des Geschlechts und des artbildenden Unterschiedes bestimmt wird, so geht das *ἀνάλογον* über den fixirenden Begriff in die Gleichheit von Verhältnissen hinaus.[1]) Aristoteles erkennt ihre Wichtigkeit und verlangt, dass man dafür den zusammenfassenden Blick übe und schärfe (top. I, 17. 18. p. 108, a, 7. b, 7.).[2])

Auf diese Weise knüpft die Analogie die letzte Einheit, welche noch in den verschiedenen und entlegenen Geschlechtern wiedergefunden wird.[3]) Daher muss es geschehen, dass gerade die Principien in der Verschiedenheit der realen Geschlechter solche analoge Verhältnisse darstellen, wie wir es auch in der That beim Aristoteles finden. Um z. B. die der Natur zu Grunde liegende Materie zu erkennen, wird das gleiche Verhältniss

1) metaphys. Θ, 6. p. 1048, a, 36. *καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.*

2) Es ist dort zwar nicht das *ἀνάλογον* genannt, aber statt dessen *ὅμοιον* gebraucht. Der Sinn ist derselbe; denn auch dort handelt es sich von verschiedenen Geschlechtern und es finden sich dieselben Beispiele, wie eth. Nicom. I, 4. p. 1096, b, 28., vergl. top. V, 8. p. 138, b, 34.

3) Vergl. etwas Aehnliches bei Kant, Prolegomena. S. 176.

in den Erzeugnissen der Kunst herbeigerufen (phys. I, 7. p. 191, a, 7.).[1]) Bei aller realen Verschiedenheit sind die Form, die Beraubung, die Materie der Analogie nach die Principien aller Dinge (metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, b, 16.).[2]) Die Dynamis und Energie beherrscht in demselben Verhältniss die verschiedensten Sphären, wie Aristoteles an Beispielen zeigt (metaphys. *Θ*, 6. p. 1048, a, 36.).[3])

Aus dieser Erörterung ergiebt sich, wie das *ἀνάλογον* auch zwischen verschiedenen Kategorien Gemeinschaft stiften kann. Was z. B. das Gleiche im Quantum ist, das

---

1) phys. I, 7. p. 191, a, 7. *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιςητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.*

2) metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, b, 16. *τούτων μὲν οὖν ταὐτὰ ςοιχεῖα καὶ ἀρχαί, ἄλλων δ' ἄλλα. πάντων δὲ οὕτως εἰπεῖν οὐκ ἔςιν, τῷ ἀνάλογον δὲ, ὥςπερ εἴ τις εἴποι, ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ ςέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαςον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαςον γένος ἐςίν, οἷον ἐν χρώματι λευκόν, μέλαν, ἐπιφάνεια· φῶς, σκότος, ἀήρ· ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ* u. s. w. vergl. b, 26., c. 5. p. 1071, a, 33.

3) metaphys. *Θ*, 6. p. 1048, a, 35. *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαςα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον. καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαςον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔςω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε* (Bonitz obs. p. 47.). *τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην.* Die Beispiele sind unter sich nur *τῷ ἀνάλογον* ähnlich, da sie in verschiedene Kategorien gehören, die einen in diejenigen, in welche die Bewegung fällt, die andern in die *οὐσία*.

ist das Aehnliche im Quale. Zunächst mit Bezug auf die pythagoreische Zahlenlehre bemerkt Aristoteles am Schlusse der Metaphysik (*N*, 6. p. 1093, b, 19.): es gebe in jeder Kategorie des Seienden das Analogon; wie sich das Gerade in der Länge, so verhalte sich in der Breite das Ebene, vielleicht in der Zahl das Gerade, in der Oberfläche das Weisse.[1]) Offenbar ist diese Analogie durch die unveränderte Richtung geleitet, die noch in der Oberfläche durch das Mittelglied des Glatten zum Weissen (*διακριτικόν*) führen mag, aber in der ungeraden Zahl, die freilich im Text steht, unverständlich würde.

So stellen sich die Kategorien bei Aristoteles, wenn man, was sie gemeinschaftlich haben können, betrachtet.

21. Wer die Ansicht gefasst hat, dass in den Kategorien der Kreis aller Begriffe umschrieben und eingetheilt sei, dem muss es auffallen, wenn er an verschiedenen Stellen gewahrt, dass zwei Begriffe, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, die bei Aristoteles von so wesentlicher Bedeutung sind, ausserhalb der Kategorien gesetzt sind. Werden dadurch die Kategorien gekreuzt oder einer höhern Ordnung unterworfen? Oder stehen sie gleichgültig neben den Kategorien?

Ehe wir das Verhältniss untersuchen, möge zunächst die Thatsache bezeugt werden. Sie tritt am deutlichsten in dem synonymischen Buch der Metaphysik hervor, wo die Bedeutungen des Seienden angegeben werden (*Δ*, 7. p. 1017, a, 35.). Zunächst wird, was an sich ist, in den Gestalten der Kategorien bezeichnet; dann bedeutet das Sein Wahres und das Nicht-Sein Falsches, endlich bezeichnet das Sein auch das Seiende dem Vermögen und

---

1) metaphys. *N*, 6. p. 1093, b, 19. *ἐν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει, οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν* (vielmehr *ἄρτιον*), *ἐν δὲ χρόᾳ τὸ λευκόν.*

der Wirklichkeit nach. Hier kommt offenbar, wenn man das Seiende in der subjectiven Beziehung des Wahren ausscheidet, das Sein nach Potenz und Actus zu den Kategorien hinzu.[1]) Diese selbe Dreitheilung liegt den Stellen der Metaphysik *E*, 2. p. 1026, a, 23., *Θ*, 10. p. 1051, a, 34. zu Grunde und ebenso *N*, 2. p. 1089, a, 26., in welcher letztern das Nicht-Seiende behandelt wird.[2]) Ferner wird neben die Kategorien das Seiende *κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν* gestellt. *Θ*, 1. p. 1045, b, 32.[3]) Endlich mag an die Vorfragen erinnert werden, die Aristoteles d. anim. I, 1. §. 3. aufwirft, in welchen auf ähnliche Weise bei der Begriffsbestimmung der Seele die

---

1) metaphys. *Δ*, 7. p. 1017, a, 35. *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν, τὸ μὲν δυνάμει ῥητόν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων· ὁρῶν τε γὰρ εἶναί φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ· καὶ τὸ ἐπίςασθαι ὡςαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιςήμῃ καὶ τὸ χρώμενον· καὶ τὸ ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν. καὶ γὰρ Ἑρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς καὶ τὸν σῖτον τὸ μήπω ἁδρόν.*

2) metaphys. *E*, 2. p. 1026, a, 33. *Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθὲς καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐςὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* u. s. w. metaphys. *Θ*, 10. p. 1051, a, 34. *ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία* u. s. w. *N*, 2. p. 1089, a, 26. *ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν* u. s. w.

3) metaphys. *Θ*, 1. p. 1045, b, 32. *ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὂν τὸ μὲν τὸ τὶ ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον* u. s. w.

Möglichkeit der *δύναμις* und *ἐντελέχεια* zu den Kategorien hinzutritt. [1])

Wir dürfen den Begriff der *δύναμις* und *ἐνέργεια* hier voraussetzen [2]) und verfolgen nur sein Verhältniss zu den Kategorien. Bei genauerer Beachtung geht aus mehreren Stellen hervor, dass die Dynamis und Energie weder gleichgültig neben den Kategorien herläuft, noch sich auf eine oder mehrere beschränkt, sondern durch alle durchgeht und sich auf alle anwenden lässt. Schon die eben angeführte Erwähnung im synonymischen Buch der Metaphysik (*Δ*, 7. p. 1017, a, 35.) schliesst diese Voraussetzung ein. Denn nachdem die Kategorien als Bedeutungen des Seienden namhaft gemacht sind, heisst es weiter: ferner bezeichne das Seiende von diesem Genannten (*τῶν εἰρημένων τούτων*) theils das der Potenz, theils das dem Actus nach Ausgesagte, und wenn die Beispiele, die hinzugefügt werden, zunächst auf die Kategorie des *ποιεῖν* führen, so scheinen sie fast wie Beispiele die *συμβεβηκότα* überhaupt zu vertreten; wenigstens wird ihnen gegenüber hinzugefügt, dass die *δύναμις* und

---

1) d. anim. I, 1. §. 3. p. 402, a, 22. *πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν, ἔτι δὲ πότερον τῶν ἐν δυνάμει ὄντων ἢ μᾶλλον ἐντελέχειά τις· διαφέρει γὰρ οὔ τι σμικρόν.*

2) Ueber die Bedeutung und die umfassende Anwendung dieser Begriffe bei Aristoteles siehe des Verf. Erörterung zu den Büchern üb. d. Seele II, 1. p. 295 ff. Wenn die Materie Dynamis ist, so darf man den Satz nicht, wie gewöhnlich geschieht, umkehren, als ob die Dynamis nur die Materie wäre. Vielmehr kann im Endlichen jeder der aristotelischen Gründe, einzeln und für sich allein genommen, Dynamis sein. vergl. phys. II, 3. p. 195, b, 3. und 16. *πάντα δὲ ἢ ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν.* und die Beispiele metaphys. *Θ*, 6. p. 1048, b, 32 ff.

ἐνέργεια ebenso von den Substanzen ausgesagt werde, wie z. B. der Hermes der Potenz nach im Steine enthalten sei, aus dem er werden kann. Auf ähnliche Weise erscheinen zwei Gruppen der *δύναμις* und *ἐνέργεια* metaphys. Θ, 6. p. 1048, a, 35., von denen die eine in die Substanz, die andere in diejenigen Kategorien fällt, in denen Bewegung möglich ist.[1]) An andern Stellen wird die Dynamis, wie metaphys. Θ, 3. p. 1047, b, 22.[2]) oder die Entelechie, wie phys. III, 1. p. 200, b, 26.[3]) von den Kategorien überhaupt ausgesprochen. In den vier Kategorien, in welchen Veränderung geschieht, geschieht sie *ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὂν* metaphys. Λ, 2. p. 1069, b, 16. Im Relativen sind endlich die Formen des Vermögens und des Wirklichen als Arten neben einander aufgeführt, *ποιητικὸν παθητικόν*, sowie *ποιοῦν πάσχον*.[4]) Aus allem diesen folgt, dass Aristoteles die Dynamis und Energie in allen Kategorien zuliess.

So weit das Verhältniss der Dynamis und Energie reicht, so weit muss die Bewegung (*κίνησις*) reichen, deren Wesen es ist, die Dynamis zur Energie zu führen. Sie heisst eben darum unvollendete Energie, da sich in der Energie der Zweck, der in der *κίνησις* noch im Werden begriffen ist, bereits verwirklicht (vergl. besonders metaphys. Θ, 6. p. 1048, b, 18.).[5]) Wenn nun, wie es scheint, die Dynamis und Energie als eine gemeinsame

1) Siehe die Stelle oben S. 156, Anm. 3.

2) metaphys. Θ, 3. p. 1047, a, 22. *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν.*

3) phys. III, 1. p. 200, b, 26. *ἔςι δή τι τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ, τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ τοσόνδε, τὸ δὲ τοιόνδε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ ὄντος κατηγοριῶν ὁμοίως.*

4) metaphys. Δ, 15. p. 1021, a, 14.

5) Vergl. des Verf. Commentar zu d. anim. II, 1. p. 303 ff.

Differenz durch alle Kategorien durchgeht, so greift in alle die *κίνησις* ein, indem sie, was in der Dynamis und Energie für sich festgehalten ist, real auf einander bezieht; und schon darum ist es so schwer, die *κίνησις* einer bestimmten Kategorie zuzuweisen, wie sich uns oben diese Schwierigkeit zeigte. Theophrast setzt ausdrücklich, weil die Bewegung Energie des Möglichen als Möglichen ist, so viele Arten der Bewegung, als Kategorien da sind,[1]) und erklärt sie selbst als eine Art der Energie, welche allgemeiner sei, da es auch, wie die Form, eine bewegungslose Energie gebe.[2]) Dadurch würde die *κίνησις* selbst wie die *ἐνέργεια* ausserhalb der einzelnen Kategorien gesetzt werden, durch sie alle durchgehend. Andererseits ist die *δύναμις* allgemeiner als die *κίνησις*, wie z. B. auch das Nicht-Seiende, dem keine Bewegung zukommt, gedacht und begehrt werden kann, also der Potenz nach in das Leiden fällt (metaphys. Θ, 3. p. 1047, a, 32.).[3]) So erstreckt sich die Dynamis und Energie weiter, als die Bewegung.

Insbesondere ist Aristoteles auf das Verhältniss der Energie zur Qualität aufmerksam, und er tadelt diejenigen, welche die *ἕξις*, die Art des Quale, unter die

1) Simplic. ad phys. III, 1. fol. 92, b. nach den dort angeführten Stellen aus Theophrast's zweitem und drittem Buch über die Bewegung.

2) Simplic. ad categ. fol. 77, b. §. 20. ed. Bas.

3) metaphys. Θ, 3. p. 1047, a, 32. *δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι· διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασι τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δέ τινας κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δ' οὔ. τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνεργείᾳ* (weil sie es sein könnten). *τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν.* metaphys. Θ, 1. p. 1046, a, 1. *ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν.*

Energie oder die Energie unter die ἕξις stellen (top. IV, p. 125, b, 15.).[1]) Man darf daher nicht die Dynamis und Energie als specifische Differenzen nehmen, welche in die einzelnen Kategorien hineintreten, sondern sie nehmen vielmehr den Inhalt derselben auf eigenthümliche Weise in sich auf. Ein Gegensatz der Energie gegen die Qualität liegt auch der kurzen Polemik einer Stelle der nikomachischen Ethik zu Grunde (X, 2. p. 1173, a, 14.). Die Lust, hatten Einige behauptet, sei darum kein Gut, weil sie nicht Qualität sei. Aristoteles giebt das Letzte zu; aber seine Einrede geht dahin, dass die Energien der Tugend und der Glückseligkeit ebensowenig Qualitäten und doch Güter seien. Die Tugend ist sonst nach Aristoteles ἕξις (vergl. z. B. eth. Nicom. II, 4. p. 1106, a, 12.), die gemeinsame Quelle bestimmter Handlungen, also Qualität; aber die einzelnen ἐνέργειαι der Tugend sind keine Qualität.[2])

Wenn wir fragen, wie es geschehe, dass zu den Kategorien, die doch das Seiende zu erschöpfen scheinen, eine solche zweite Theilung noch hinzutreten könne: so giebt uns darauf Aristoteles nirgends eine ausdrückliche Antwort. Aber vielleicht offenbart sich eine innere Uebereinstimmung, wenn wir auf den Ursprung der Kategorien achten. Die Kategorien sind abgelöste Prädicate (τῶν

---

1) Ueber das Verhältniss der Energie zur ἕξις, die aus der wiederholten Thätigkeit entspringt, s. zu d. anim. II, 1. p. 310., wo die Stelle der Topik erläutert ist.

2) eth. Nicom. X, 2. p. 1173, a, 14. οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἐςὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. Da die Stelle eine Widerlegung ist, so lässt sich aus ihr zugleich vermuthen, dass sich schon die Platoniker mit der Bestimmung solcher Begriffe, wie ποιότης, ἐνέργεια, beschäftigten.

κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων); der Begriff des Möglichen und Wirklichen ist hingegen kein reales Prädicat. Wie zunächst in der Copula das Sein und Nicht-Sein die Begriffe in Beziehung setzt und zu ihnen hinzutritt, so wird weiter das Sein und Nicht-Sein selbst Substrat und es nimmt die hinzutretenden Bestimmungen des Möglichen, Wirklichen, Nothwendigen in sich auf. Wenn sich die Copula wie ein formales Element zu den Prädicaten verhält, so verhalten sich jene modalen Begriffe wiederum als formend zu dem Sein der Copula. Das ist die Ansicht, welche der Erörterung d. interpret. c. 22. zu Grunde liegt,[1]) und in diesem Sinne nennt Aristoteles die modalen Begriffe des Satzes πρόσθεσις (d. interpret. c. 12. p. 21, b, 30.) oder πρόσρησις (analyt. pr. I, 2. p. 25, a, 2.). Wenn daher Aristoteles dem Wesen der Kategorien als Prädicaten treu blieb, so mussten im Verfolg dieser Auffassung die modalen Bestimmungen, die in der δύναμις und ἐνέργεια zu realen Begriffen ausgeprägt werden, eine zweite Eintheilung begründen und zu jenen hinzutreten.

So bestätigt sich auch in dieser scheinbaren Ano-

1) d. interpret. c. 12. p. 21, b, 26. γίνεται γὰρ ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι προσθέσεις, τὰ δ' ὑποκείμενα πράγματα τὸ μὲν λευκὸν τὸ δ' ἄνθρωπος, οὕτως ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίνεται, τὸ δὲ δύνασθαι καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι προσθέσεις διορίζουσαι, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ὁμοίως αὗται ἐπὶ τοῦ εἶναι δυνατὸν καὶ εἶναι οὐ δυνατόν. Wie im einfachen Urtheil, der Mensch ist weiss, Mensch und weiss die Materie ist (τὰ ὑποκείμενα πράγματα), die beiden zu Grunde liegenden Begriffe der Sache, deren Verhältniss die hinzutretende Copula bestimmt: so wird das Sein selbst für die hinzukommende Bestimmung des Möglichen, Nothwendigen zum Substrat. Das ἀναγκαῖον ἁπλῶς ist an und für sich ἐνέργεια (metaphys. Θ, 8. p. 1050, b, 15.).

malie die Einheit des Grundgedankens, der Ursprung der Kategorien aus Satzverhältnissen.

22. Wir suchen nun im Aristoteles die einzelnen Anwendungen der Kategorien auf, und zwar zunächst in der Logik. Der Gebrauch ist sparsamer, als man denken sollte.

In der Logik dienen die Kategorien dazu, um das *ὁμώνυμον* zu unterscheiden. Sie sind die Gesichtspunkte, nach welchen man die Identität oder Verschiedenheit des Begriffs beurtheilen soll. So wird z. B. unter demselben Namen des Guten Verschiedenes verstanden, das hervortritt, wenn man es nach den Kategorien beurtheilt, die als die letzten Differenzen gelten (top. I, 15. p. 107, a, 3.,[1]) vergl. eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 23.). An einer andern Stelle (top. I, 5. p. 102, a, 25.) wird das eigenthümliche Merkmal, das einem Begriff als solchem zukommt (*ἴδιον ἁπλῶς*) demjenigen Eigenthümlichen entge-

---

1) top. I, 15. p. 107, a, 3. *σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν, εἰ ταὐτά ἐςιν ἐπὶ πάντων. εἰ γὰρ μὴ ταὐτά, δῆλον ὅτι ὁμώνυμον τὸ λεγόμενον, οἷον τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐδέσματι μὲν τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς, ἐν ἰατρικῇ δὲ τὸ ποιητικὸν ὑγιείας, ἐπὶ δὲ ψυχῆς τὸ ποιὰν εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου. ἐνιαχοῦ δὲ τὸ ποτέ, οἷον τὸ ἐν τῷ καιρῷ ἀγαθόν· ἀγαθὸν γὰρ λέγεται τὸ ἐν τῷ καιρῷ. πολλάκις δὲ τὸ ποσόν, οἷον ἐπὶ τοῦ μετρίου· λέγεται γὰρ καὶ τὸ μέτριον ἀγαθόν. ὥςε ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν.* Der allgemeine Zweckbegriff, der sich in den Kategorien in verschiedener Bestimmtheit darstellt, ist für sich dem Aristoteles so leer und darum so vieldeutig, wie das Seiende (eth. Nicom. I, 4.). *ὡςαύτως δὲ καὶ τὸ λευκὸν ἐπὶ σώματος μὲν χρῶμα* (in der Substanz), *ἐπὶ δὲ φωνῆς τὸ εὐήκοον* (in der Qualität oder Thätigkeit). *παραπλησίως δὲ καὶ τὸ ὀξύ· οὐ γὰρ ὡςαύτως ἐπὶ πάντων τὸ αὐτὸ λέγεται· φωνὴ μὲν γὰρ ὀξεῖα ἡ ταχεῖα* (in der Thätigkeit), *καθάπερ φασὶν οἱ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἁρμονικοί, γωνία δ' ὀξεῖα ἡ ἐλάσσων ὀρθῆς* (Relation), *μάχαιρα δὲ ἡ ὀξυγώνιος* (Qualität).

gengesetzt, das ihn nur zu Zeiten oder nicht für sich, sondern nur gegen Anderes unterscheidet. Jenes ist in dem Geschlecht und der specifischen Differenz gegründet, die in die *οὐσία* fallen, dieses in andern Kategorien.[1]) Das *ἴδιον* selbst kann ein Quale oder Quantum oder eine Thätigkeit, kurz eine andere Kategorie, als die Substanz, sein, und insofern ein *συμβεβηκός*. Inwiefern aber das *ἴδιον* dem Begriffe nothwendig ist, würde sich darin bei näherer Betrachtung, ähnlich wie bei der specifischen Differenz, ein Mittleres zwischen der Substanz und dem Accidens finden. Aristoteles hat dies nicht weiter verfolgt. Ihm ist es genug, das Allgemeine, worin das *ἴδιον ἁπλῶς* sein Wesen hat, von dem Eigenthümlichen, das der zufälligen Vereinzelung angehört, durch Kategorien wie *πρός τι, ποτέ* zu unterscheiden.

An einer Stelle der Analytika (analyt. post. I, 22. p. 82, b, 37.) werden die Kategorien als letzte Begriffe des Allgemeinen vorausgesetzt, um darzuthun, dass der Beweis nach der Seite des Allgemeinen hin nicht ins Unendliche gehen könne. Aus der begrenzten Zahl der Kategorien, die ohne Weiteres als gewiss und fest angenommen wird, folgt die Unmöglichkeit.

Eine Stelle der Topik (I, 9. p. 103, b, 20.), in welcher die Kategorien auf die Sätze bezogen werden, wenn

---

1) top. I, 5. p. 102, a, 18. Indem das *ἴδιον* so bestimmt wird, dass es zwar nicht den schöpferischen Begriff der Sache kund giebt, aber ihm doch allein zukommt und an der Stelle der Sache ausgesagt werden kann, heisst es weiter: *οὐθεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθεύδειν ἀνθρώπῳ, οὐδ' ἂν τύχῃ κατά τινα χρόνον μόνῳ ὑπάρχον. εἰ δ' ἄρα τι καὶ λέγοιτο τῶν τοιούτων ἴδιον, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ ποτὲ ἢ πρός τι ἴδιον ῥηθήσεται· τὸ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν εἶναι ποτὲ ἴδιόν ἐστι, τὸ δὲ δίπουν πρός τι ἴδιον τυγχάνει λεγόμενον, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ πρὸς ἵππον καὶ κύνα.*

sie den *ὅρος*, das *γένος*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* aussprechen, ist bereits oben behandelt worden;[1]) und dort wurde die veränderte und erweiterte Ansicht bemerkt, wornach die erste Kategorie als *τί ἐστι* auch die übrigen Kategorien begreift, wenn sie das Substantielle von einem Begriff derselben Kategorie aussagen.

Inwiefern der Syllogismus nach der Auffassung des Aristoteles auf der Unterordnung der Begriffe ruht, könnten, scheint es, die Analytika mit ihren Principien an die Kategorien anknüpfen; denn in den Kategorien werden ja die obersten Geschlechter sammt den nächsten Arten entworfen. Wirklich findet sich auch in den Kategorien der Ausdruck desjenigen Gesetzes, das im Wesentlichen der Syllogismus befolgt und in wenig veränderter Fassung das *dictum de omni et de nullo* heisst.[2]) Indessen bleibt die Schrift der Kategorien für sich. Die Analytika setzen von Neuem an, um die Syllogistik zu begründen, und nehmen dabei nirgends auf die Kategorien Rücksicht. Vielleicht ist auch dies nicht blind geschehen. In den Kategorien (c. 5. p. 3, a, 15.) wird die Aussage aller *συμβεβηκότα* so gefasst, dass sie nur dem Namen, nicht dem Begriff nach von der Substanz ausgesprochen werden. Diese Ansicht geräth leicht mit dem Begriff der Unterordnung in Streit, auf den doch Aristo-

1) Siehe oben S. 46.

2) categ. c. 3. p. 1, b, 10. *ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται, οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται τὸ ζῷον· ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον.* c. 5. p. 3, b, 4., vergl. des Verf. elementa logices Aristoteleae zu §. 23.

teles die Syllogistik baut und der mehr fordert, als jene Homonymie.[1])

Zur schärfern Bestimmung der Termini als Prädicate wird an die Kategorien erinnert. analyt. pr. I, 37. p. 49, a, 6.

In der **Metaphysik** werden die Kategorien als gegeben vorausgesetzt. Da das Seiende als Seiendes erkannt werden soll, so verfährt Aristoteles so, dass er die Bedeutungen des Seienden unterscheidet, um durch Ausschliessung das Seiende im metaphysischen Sinne zu begrenzen. In der Anlage eines solchen indirecten Beweises bilden die Kategorien ein Glied. Das Seiende wird so bestimmt, dass es erstens *per accidens* (*κατὰ συμβεβηκός*), dann im modalen Sinne als wahr oder falsch, endlich im Sinne der Kategorien ausgesagt werde (*E*, 2. p. 1026, a, 33., vergl. *Z*, 1. p. 1028, a, 10.). Indem zunächst gezeigt wird, dass die Metaphysik weder das Zufallende, noch das Wahre oder Falsche als ihren eigentlichen Gegenstand meine, schliessen sich sodann die Kategorien ausser der Substanz durch ihr eigenes Wesen aus. Es bleibt daher für die Metaphysik die Erörterung der *οὐσία* im letzten und höchsten Sinne übrig, da in ihr als dem Ersten alle Kategorien wurzeln.

Wie nun überhaupt die Kategorien für sich noch nichts über Potenz und Actus bestimmen, die ausserhalb derselben fallen, so wird dann weiter die metaphysische *οὐσία* in ihrem Verhältniss zur *δύναμις* und *ἐνέργεια* untersucht (*Θ*, 1. p. 1045, b, 27.), und dies dahin bestimmt, dass die erste Substanz Energie sei. Denn die Energie ist überhaupt das Erste und der Zweck, um dessen willen das Werden ist und überhaupt die Potenz genommen

1) analyt. pr. I, 1. p. 24, b, 26.

wird, ist Ursprung und Energie (Θ, 8., besonders p. 1050, a, 8.). Da die Bewegung ewig ist, so muss mit ihr die Substanz, die das Erste ist, ewig sein. Wäre diese nur der Potenz nach, so könnte sie auch nicht sein und genügte dann nicht der ewigen Bewegung, deren Substanz sie ist (Λ, 6., besonders p. 1071, b, 17.). Was schlechthin nothwendig ist, wie das erste Wesen (Λ, 7. p. 1072, b, 10., vergl. Θ, 8. p. 1050, b, 13.), ist dadurch Energie; denn es kann sich nicht anders verhalten, wie die Potenz so und anders sein kann. So geht im Unbedingten Wesen und Thätigkeit zusammen. Der Zweck (Λ, 7. p. 1072, a, 25.) ist das Unbewegte, das da bewegt; und im Unbewegten liegt die *οὐσία*, im Bewegenden zugleich die *ἐνέργεια* ausgesprochen. Es ist dies eine andere Auffassung jener Vereinigung der Ruhe und der Bewegung, welche Plato's Sophistes im Seienden sucht; aber trotz der Verschiedenheit ist im innersten Sinne eine Verwandtschaft. Im Guten, das mit dem schlechthin Seienden, dem Endzweck der Dinge, gesetzt wird, erkennt man dieselbe Bestimmung wieder. Denn wenn Aristoteles in der Glückseligkeit des Einzelnen, wie im Begriff des Staats, das *αὔταρκες*, das sich selbst genügt, geltend macht (eth. Nicom. I, 5. p. 1097, b, 7., polit. I, 2. p. 1252, b, 34.): so bezeichnet es die selbstständige Substanz im Gegensatz des nach aussen gekehrten und von Andrem abhängigen Relativen. Diese Betrachtung der *οὐσία* geschieht zwar auf der Voraussetzung der Kategorien, aber unterscheidet sich als eigentlich metaphysisch von den allgemeinen Begriffsbestimmungen derselben.

Da das Wesen der metaphysischen Substanz untersucht wird, kommt es in Frage, ob sie die Materie sei (metaphys. Z, 3. p. 1028, b, 33.). Die Materie ist, wie die Substanz, ein Letztes, auf welches als auf ein Sub-

ject alles Andere, aber welches selbst auf nichts bezogen wird. Indem sie diesen Charakter mit der *οὐσία* theilt, ist sie doch nicht, wie diese, das selbstständig Geschiedene und für sich Begrenzte (*τὸ χωριςὸν καὶ τόδε τι*). Dabei benutzt Aristoteles die Kategorien, um wenigstens negativ die Materie zu bezeichnen. Sie ist an sich keine der Kategorien, wodurch sonst das Seiende bestimmt und begrenzt wird, und auch nicht die Substanz, die selbst von der Materie ausgesagt wird, wie etwa, dass das Erz eine Bildsäule ist, ohne dass die Materie von der Substanz ausgesprochen würde. Indem sie auf diese Weise das Letzte ist, kommen ihr auch die Verneinungen nur beziehungsweise zu. Da die Kategorien das Bestimmende sind, so drückt Aristoteles auf diese Weise aus, dass die Materie, in sich bestimmungslos, doch das Bestimmende trage, und das ist im Grunde der Begriff der Potenz, mit der Aristoteles sonst die Materie bezeichnet.[1])

Auf dem physischen Gebiete ist die bedeutendste Anwendung der Kategorienlehre diejenige, welche sich bei der Bestimmung der verschiedenen Arten der Bewegung findet. Es gehören dahin die Stellen metaphys. *Λ*, 2. p. 1069, b, 9., phys. V, 1. p. 225, b, 5., V, 2. p. 226, a, 22. (metaphys. *K*, 12. p. 1068, b, 15.), vergl. phys. III, 1. p. 200, b, 27.

---

1) metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 16. *ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐθὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τι ἐςὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥςε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥριςαι τὸ ὄν. ἔςι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαςον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάςῃ. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. ὥςε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθέν ἐςιν. οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις· καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός.*

Die Umwandlung (*μεταβολή*) ist nach Aristoteles der weitere, die Bewegung (*κίνησις*) der engere Begriff. Indem jene auch da eine Stelle hat, wo das Nicht-Seiende in das Seiende und das Seiende in das Nicht-Seiende übergeht, und in diesem Falle, auf die Substanz bezogen (*κατὰ τὴν οὐσίαν*), als Entstehen und Vergehen (*γένεσις, φθορά*) auftritt: ist die Bewegung an das Seiende und das Substrat gebunden, da sich Nicht-Seiendes nicht bewegt, und es keine Bewegung ausser den Dingen giebt. Entstehung und Vergehen werden daher nicht als Bewegungen (*κινήσεις*) bezeichnet. Es fragt sich nun, wie viele Arten der Bewegung es gebe. Um die Antwort zu finden, werden die Kategorien herbeigerufen. Inwiefern die Bewegung den Zustand der Dynamis zur Energie oder Entelechie, die Potenz zum Actus führt und als vermittelnd zwischen beide fällt:[1]) so erscheinen hier die Kategorien als die Differenzen derjenigen allgemeineren Begriffe, welche als *δύναμις, ἐνέργεια, κίνησις* zu Einem Kreise gehören. Wenn sich zehn Kategorien darbieten und möglicher Weise durch alle zehn in die weite *κίνησις* Unterschiede eintreten können: so kommt es darauf an, ein Merkmal zu finden, nach welchem die Kategorien in die Bewegung einzulassen oder von ihr auszuschliessen sind. Hatte Aristoteles in den Kategorien sorgsam erwogen, wie sich zu den einzelnen der Begriff des Gegensatzes verhalte, so findet diese Seite hier ihre Anwendung. Denn die Bewegung geschieht aus dem Entgegengesetzten ins Entgegengesetzte oder einem Mittlern, das doch durch die Gegensätze bestimmt ist (phys. V, 1. p. 224, b, 28., vergl. p. 225, a, 34.). Die Kategorie der *οὐσία* kann schon nach der obigen Bestimmung in die Bewe-

1) Siehe des Verf. Commentar zu den Büchern über die Seele S. 303 ff.

gung nicht aufgenommen werden, aber auch darum nicht, weil es nichts einer Substanz Entgegengesetztes giebt (phys. V, 2. p. 225, b, 10., vergl. categ. c. 5. p. 3, b, 24.). Im Relativen giebt es Gegensätze, wenn auch nur in einer Gattung desselben (categ. c. 7. p. 6, b, 15., vergl. metaphys. *I* (X), 6. p. 1056, b, 35. *Δ*, 15. p. 1021, a, 29.).[1] Daher ist von dieser Seite nur die andere ausgeschlossen, die keinen Gegensatz darstellt. Aber bei der Bewegung ist eine gegenseitige Beziehung der Gegensätze, so dass, wenn sich der eine ändert, auch der andere dadurch geändert wird und dies geschieht nicht immer bei den Gegensätzen des Relativen. Das eine Glied kann sich ändern und die Beziehung doch dieselbe bleiben. Ferner giebt es keine Bewegung in der Kategorie des Thuns oder Leidens oder des Bewegens und Bewegtwerdens, weil das so viel hiesse, als ob es eine Bewegung der Bewegung, eine Entstehung der Entstehung gäbe. Das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* wird nicht erwähnt, entweder, weil es sich von selbst ausschliesst und keinen Gegensatz zulässt oder weil es sich wol auf *ποιεῖν* und *πάσχειν*, wenn man beide in weiterem Sinne fasst, zurückführen lässt. Sind nun die genannten Kategorien keine Differenzen der allgemeinen Bewegung, so bleibt das Quale, das Quantum und das Wo übrig. Diese Kategorien enthalten alle Gegensätze in sich, wobei freilich, was das Quantum betrifft, eine etwas andere Ansicht herrscht, als categ. c. 6. p. 5, b, 11. Wenn man diesen Beweis überblickt, der, um die Möglichkeit zu erschöpfen und durch Ausschliessung zu begrenzen, den Begriff der Bewegung an den Kategorien versucht: so muss es auffallen, dass die Zeit (die Kategorie des *ποτέ*) unerwähnt übergangen ist. Inwiefern aber im vorigen Buch (phys. IV, 10. p. 217, b,

---

1) Siehe oben S. 123.

29 ff.) die Zeit als die Zahl und das Maass der Bewegung bestimmt und ferner gezeigt war, dass alle Bewegung in der Zeit sei, d. h. durch die Zeit gemessen werde: so durfte die Kategorie des Wann von selbst überschlagen werden.[1]) Auf solche Weise werden mit Hülfe der Kategorien die Arten der Bewegung bestimmt.[2])

Bei der Frage, ob es eine Entstehung schlechthin gebe, wird auf die Kategorien Rücksicht genommen und namentlich darauf hingewiesen, dass das, was die Kategorien ausser der *οὐσία* aussagen, nur werden könne, wenn die *οὐσία* vorausgesetzt werde. Es liegt dabei eine Uebereinstimmung der logischen Prädicate mit den realen Eigen-

---

1) Wenigstens in der Physik. Wenn in der Metaphysik dem Buche *K* eine solche Erörterung nicht vorangeht, so erscheinen diese Kapitel auch von dieser Seite als eingesetzt und aus der Physik in die Metaphysik übertragen.

2) Das Wesentlichste dieser Begrenzung lautet in der Stelle phys. V, 2. p. 225, b, 10., wie folgt: *κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔςι κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον. οὐδὲ δὴ τῷ πρός τι· ἐνδέχεται γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥςε κατὰ συμβεβηκὸς ἡ κίνησις αὐτῶν. οὐδὲ δὴ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος, οὐδὲ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντος ὅτι οὐκ ἔςι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ' ὅλως μεταβολὴ μεταβολῆς* — — — p. 226, a, 23. *ἐπεὶ δὲ οὔτε οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποῦ κίνησιν εἶναι μόνον· ἐν ἑκάςῳ γὰρ ἔςι τούτων ἐναντίωσις. ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις ἀλλοίωσις ἔςω· τοῦτο γὰρ ἐπέζευκται κοινὸν ὄνομα. λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότης) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. ἡ δὲ κατὰ τὸ ποσόν, τὸ μὲν κοινὸν ἀνώνυμον, καθ' ἑκάτερον δ' αὔξησις καὶ φθίσις, ἡ μὲν εἰς τὸ τέλειον μέγεθος αὔξησις, ἡ δ' ἐκ τούτου φθίσις. ἡ δὲ κατὰ τόπον καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον ἀνώνυμος, ἔςω δὲ φορὰ καλουμένη τὸ κοινόν.* Vergl. d. anim. I, 3. §. 3. p. 406, a, 12.

schaften zu Grunde. Aber diese Anwendung greift nicht tief in die Untersuchung ein. Vergl. phys. I, 7. p. 190, a, 31., d. gen. et corr. I, 3. p. 317, b, 5., p. 319, a, 11.[1])

Es kann noch eine Stelle hieher gezogen werden, meteorol. IV, 1. p. 378, b, 20.,[2]) in welcher die Natur der Elemente betrachtet wird. Wenn dort Eigenschaften aufgeführt werden, die in der Kategorie des *ποιόν* (categ. c. 8.) unter die *δύναμις φυσική* fallen: so ist diese wiederum durch den Begriff des Thuns und Leidens (*ποιητικόν, παθητικόν*) zu besondern Arten übergeführt. Es liegt darin, wie es scheint, ein Beispiel vor, wie die Kategorien selbst unter einander zu artbildenden Unterschieden werden können. Die *δύναμις φυσική*, eine Art des *ποιόν*, wird durch die Differenz des *ποιεῖν* und *πάσχειν* auf einem bestimmten Gebiete zum *θερμόν* und *ψυχρόν*.

In dem ersten Buch über die Seele (d. anim. I, 5. §. 7. p. 410, a, 13.) wird die Ansicht derer untersucht, welche die Seele, damit sie Aehnliches durch Aehnliches erkenne, aus den Elementen bestehen lassen. Aristoteles fasst diesen Gedanken allgemeiner, indem er ihn in die Frage übersetzt, ob es denkbar sei, dass die Seele aus den Geschlechtern der Kategorien bestehe. Wenn er

---

1) phys. I, 7. p. 190, a, 31. *πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ γίγνεσθαι ἀλλὰ τόδε τι γίγνεσθαι, ἁπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον, κατὰ μὲν τἆλλα φανερὸν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαί τι τὸ γιγνόμενον· καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας· ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ' ἂν φανερόν.*

2) meteor. IV, 1. p. 378, b, 21. *τὸ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὡς ποιητικὰ λέγομεν (τὸ γὰρ συγκριτικὸν ὥσπερ ποιητικόν τι ἐςί), τὸ δὲ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν παθητικόν (τὸ γὰρ εὐόριςον καὶ δυςόριςον τῷ πάσχειν τι λέγεται τὴν φύσιν αὐτῶν).*



die Unmöglichkeit zeigt, so thut er es dadurch, dass er die Kategorien, die unter sich nichts gemeinsam haben, nicht wie logische Formen, sondern in realer Natur nimmt.

In der **Ethik** begegnen wir insbesondere zweien Anwendungen, eth. Nicom. II, 4. p. 1105, b, 19. und I, 4. p. 1096, a, 17.

An der ersten Stelle[1]) liegt die Aufgabe vor, den Begriff der Tugend zu bestimmen, und indem es sich zunächst darum handelt, das Allgemeine zu bezeichnen, unter welches die Tugend fällt, setzt Aristoteles es wie ausgemacht, dass die Tugend entweder *πάθος* oder *δύναμις* oder *ἕξις* sein müsse, denn das in der Seele Geschehende sei von dieser dreifachen Art. Vergebens sucht man an der Stelle über die Nothwendigkeit dieser Eintheilung einen Fingerzeig; und man findet den Zusammenhang nur, wenn man sich der Kategorie des Quale erinnert. Aristoteles hat stillschweigend an sie angeknüpft, da die Tugend eine Eigenschaft der Seele ist. Unter dem Quale wurden vier Gattungen erkannt: *ἕξις καὶ διάθεσις, δύναμις φυσικὴ καὶ ἀδυναμία, πάθη, σχῆμα.* Die letzte (*σχῆμα*) fällt als äussere Gestalt von selbst hinweg, da es sich um etwas handelt, was in der Seele geschieht. Daher erschöpfen die aufgeführten Arten (*πάθη, δυνάμεις, ἕξεις*) die Möglichkeit des nächsten Geschlechts in der Begriffsbestimmung der Tugend. Indem

---

1) eth. Nicom. II, 4. p. 1105, b, 19. *μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή.* Nachdem *πάθος* und *δύναμις* als mit dem Begriff der Tugend unverträglich ausgeschlossen sind, endigt die Stelle mit den Worten: *εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἡ ἀρετή, εἴρηται.*

nun gezeigt wird, dass die Tugenden nicht *πάθη* und nicht *δυνάμεις* (*φυσικαί*)[1]) sind, bleibt nur die Eine Möglichkeit übrig, dass die Tugend zunächst (*τῷ γένει*) als *ἕξις* zu bestimmen sei. So dient auch hier die vorausgesetzte Eintheilung der Kategorien zur Anlage und zur Basis eines indirecten Beweises.

An der zweiten Stelle[2]) streitet Aristoteles gegen die Idee des Guten, die Plato in unbeschränkter Allge-

---

1) Den Ausdruck der Beziehung auf die *δυνάμεις φυσικαί* der Kategorien finden wir in den Worten p. 1106, a, 9.: *καὶ ἔτι δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει.*

2) eth. Nicom. 1. 4. p. 1096, a, 17. *οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον· τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι· παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἷον καιροῦ ἐν πολέμῳ μὲν στρατηγική, ἐν νόσῳ δ' ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρική, ἐν πόνοις δὲ γυμναστική.* Mit diesen Worten ist die entsprechende Stelle der eudemischen Ethik zu vergleichen. Eth. Eudem. I, 8. p. 1217, b, 25. *πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποτέ, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ ποτὲ ὁ καιρός, τὸ δὲ*

meinheit an die Spitze stellte. Zunächst geht er darauf los, dass sie in eins zusammenfasse, was nothwendig geschieden sein müsse, und dadurch ebensowenig, als das Seiende, ein Einiges und Gemeinsames sei. Zum Behuf des Beweises nimmt er die festen Voraussetzungen der Kategorienlehre zur Hülfe. Inwiefern die Platoniker da, wo ein Späteres dem Frühern folgt, wie bei den Zahlen, das Beidem Gemeinsame nicht als Idee zulassen, da das Zweite von dem Ersten abhängig vielmehr in dieser Idee mit jenem Ersten einen gemeinsamen Grund empfangen würde (eth. Eudem. I, 8. p. 1218, a, 1.): so widersprechen sie sich in der Idee des Guten. Denn sie umfasst alle Kategorien gemeinsam, und doch ist die Substanz früher, als die übrigen Kategorien, und insbesondere früher, als das Relative. So wenig die auf einander folgenden und aus einander hervorgehenden Zahlen eine gemeinsame Idee haben: so wenig kann es mit den Kategorien geschehen, welche doch die Idee des Guten umfassen würde. In diesem Beweisgrunde kommt zunächst die Voraussetzung zur Anwendung, dass die Substanz die vorangehende Bedingung der übrigen Kategorien ist, überhaupt aber, wie es scheint, dass ihre Abfolge nach dem der Natur nach Frühern (*πρότερον τῇ φύσει*) entworfen ist. Ferner wird darauf hingewiesen, dass das Gute in verschiedene Kategorien gehöre, Gott und der Ver-

---

διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. ὥςπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὂν ἕν τι ἐςὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιςήμη ἐςὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ u. s. w. In der Stelle der eudemischen Ethik ist die Kategorie des *πρός τι*, wie schon Simplicius (schol. coll. p. 61, b, 21.) bemerkt, und das *ποῦ* überschlagen, dagegen sind Beispiele aus dem *ποιεῖν* und *πάσχειν* gegeben. In der Polemik konnte es auf Vollständigkeit nicht ankommen. Vergl. magn. mor. I, 1. p. 1183, a, 9 ff.

stand unter die Substanz, die Tugend unter das Quale, das Ebenmässige unter das Quantum. Wenn es nun eine Voraussetzung der Kategorienlehre ist, dass jeder Begriff an sich nur unter Eine Kategorie falle und nur nebenbei und beziehungsweise auch unter eine andere: so ist dadurch ein in sich einartiges Gemeinsame, wie es die Idee sein muss, für alle diese Begriffe unmöglich; und die Homonymie täuscht über die verschiedenen Verhältnisse (top. I, 15. p. 107, a, 3.). In der Ausführung sehen wir dabei ein wichtiges Beispiel, wie sich die allgemeinen Kategorien zu besondern Gestalten bestimmen. Wird das Gute als die Differenz in den Kategorien angesehen, so gehen daraus besondere Begriffe hervor, wie z. B. in der Substanz Gott und Vernunft, in dem Quale die Tugenden, in dem Quantum das Angemessene, in dem Relativen das Nützliche, in der Zeit das Gelegene u. s. w.[1]) Der Ver-

1) Mit den aus den Darstellungen der Ethik angeführten Worten mag Suidas s. v. *ἀγαθόν* verglichen werden, eine Stelle, welche, wie schon Küster vermuthet, einem alten Erklärer des Aristoteles entnommen sein mag. *Ἀγαθὸν ὁμώνυμός ἐςι φωνή. κατηγορεῖται δὲ τὰ δέκα γένη τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέςιν αἱ δέκα κατηγορίαι. Καὶ τὸ μὲν ποιεῖν, ἔπει ἐςί τινα ἀγαθὰ ὡς ποιητικά· λέγεται γὰρ τὸ ἀγαθοῦ ποιητικὸν ἀγαθόν, οἷον τῆς ὑγιείας ποιητικὸν ἢ ἡδονῆς καὶ ὅλως ὠφέλιμον· τὸ γὰρ ἐν τῷ ἐδέσματι ἀγαθὸν ὡς ποιητικὸν ἀγαθοῦ ἀγαθόν. τὸ δὲ ποιὸν ὑπὸ τὴν τοῦ ποιοῦ κατηγορίαν· ποτὲ δὲ τὸ ποιὸν ἐπὶ ψυχῆς· ὅταν γὰρ κατηγορήσωμεν τὸ ἀγαθὸν τῆς ψυχῆς, λέγοντες αὐτὴν ἀγαθήν, τὸ ποιὰν αὐτὴν εἶναι σημαίνομεν, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν· ποιότητος δὲ παρουσίᾳ τὰ ποιά. ὁμοίως καὶ ἀνθρώπου· ὅταν γὰρ τὸ ἀγαθὸν κατηγορήσωμεν αὐτοῦ τὸ ποιὸν αὐτὸν εἶναι σημαίνομεν, οἷον σώφρονα, ἀνδρεῖον, δίκαιον, φρόνιμον. ἐνίοτε δὲ τὸ ἀγαθὸν τὸ ποτὲ σημαίνει· τὸ γὰρ ἐν τῷ προσήκοντι καιρῷ γινόμενον ἀγαθὸν λέγεται. σημαίνει δὲ ἀγαθὸν καὶ τὸ ποσόν. τὸ γὰρ μέτριον καὶ μὴ ὑπερβάλλον μήτε ἐνδέον εἴη ἂν ποσόν, καθόσον τοσοῦτόν τι. λέγεται καὶ ὡς οὐσία τὸ ἀγαθόν, ὡς θεός,*

lauf der Stelle bringt sogar in dem Beispiel des Gelegenen und Angemessenen neue Artbildungen, die wenigstens durch die ihnen entsprechenden Wissenschaften bezeichnet werden. Leider sind diese Andeutungen nur fragmentarisch und es fehlt uns die eigentliche Durchführung der Kategorien in das Bestimmte hinein.

Wir können es für keine eigentliche Anwendung der Kategorienlehre halten, wenn die Sprache, statt der concreten Vorstellungen, gern die abstracten Kategorien zum Ausdruck wählt, um die Gesichtspunkte scheinbar allgemeiner zu fassen, wie z. B. Aristoteles in der Politik IV, 12. von den qualitativen und quantitativen Elementen des Staates spricht, indem er unter jene Freiheit, Reichthum, Bildung, Adel der Geburt, unter diese die Menge der Bevölkerung bringt. Es ist dies mehr ein Einfluss auf die Darstellung, als auf den Gehalt der Sache. Die Sprache wird sondernder, verständiger, da sie einmal die ersten Begriffe gekostet hat; aber sie gewöhnt sich auch, die Kategorien starr und atomistisch aufzufassen.[1])

23. Fassen wir nun noch den Erfolg der Kategorien

νοῦς. λέγεται δὲ καὶ ὡς πρός τι· τὸ γὰρ σύμμετρον οὕτως ἀγαθόν. καὶ ἐν τῷ πάσχειν, ὡς τὸ θεραπεύεσθαι καὶ διδάσκεσθαι. ἔςι τι ἀγαθὸν καὶ ἐν τῷ ποῦ, οἷον τὸ ἐν Ἑλλάδι εἶναι, τὸ ἐν ὑγιεινοῖς χωρίοις εἶναι, τὸ ἐν ἡσυχίαν ἔχουσιν ἢ εἰρήνην. εἴη δ' ἂν καὶ ἐν τῷ κεῖσθαι, ὅταν ᾧ μὲν λυσιτελὲς τὸ καθέζεσθαι καθέζηται, ᾧ δὲ τὸ ἀνακεῖσθαι, ἀνάκειται, τῷ πυρέττοντι φέρε εἰπεῖν.

1) pol. IV, 12. p. 1296, b, 17. *ἔςι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ. λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν πλοῦτον παιδείαν εὐγένειαν, ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν. ἐνδέχεται δὲ τὸ μὲν ποιὸν ὑπάρχειν ἑτέρῳ μέρει τῆς πόλεως, ἐξ ὧν συνέςηκε μερῶν ἡ πόλις, ἄλλῳ δὲ μέρει τὸ ποσόν, οἷον πλείους τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν γενναίων τοὺς ἀγεννεῖς ἢ τῶν πλουσίων τοὺς ἀπόρους, μὴ μέντοι τοσοῦτον ὑπερέχειν τῷ ποσῷ ὅσον λείπεσθαι τῷ ποιῷ.*

in einen Blick zusammen. Der Zweck des ganzen Entwurfs wird nur dann erreicht sein, wenn sich die Grundbegriffe in scharfen Grenzen von einander absetzen, und wenn eben dadurch sicher bestimmt wird, unter welchen derselben sich die einzelnen Begriffe unterordnen. Wie weit dies in den Kategorien geleistet ist, ergiebt sich, ohne dem Aristoteles spätere Gesichtspunkte aufzudringen, aus den vorangehenden Untersuchungen des Einzelnen. Aber die Antwort zerstreut sich darin an verschiedenen Punkten und wir sammeln sie daher hier zu einer Uebersicht.

Wenn wir den prägnanten Anfang einer solchen Lehre, wie die Kategorien, in seiner ganzen Bedeutung auffassen wollen, so müssen wir uns der uns schon durch die Grammatik anerzogenen Ordnung einige Augenblicke entwöhnen und uns aus der Schule der Abstraction und des Systems, in welcher heutzutage der Geist aufwächst und wollend oder nicht wollend Muttermilch und Mannesspeise empfängt, auf jenen Punkt zurückversetzen, auf welchem der logische Gedanke zur Selbstbesinnung erwachte. Da findet er sich zunächst wie in einer chaotischen Masse von Vorstellungen vor; und wie eine scharfe Aufmerksamkeit dazu gehörte, die Laute der Sprache zu sondern und nach den verschiedenen Endungen verschiedene Bildungen zu unterscheiden und auf solche Weise in dem verschwimmenden Meer von Lauten feste Gestalten zu erkennen: so bedurfte es noch einer grössern geistigen Kraft, um in der bunten, endlosen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen Ordnungen aufzufinden. Zunächst lagen Allgemeines und Einzelnes, Nothwendiges und Zufälliges, Bejahung und Verneinung, Ganzes und Theile noch ununterschieden da. Daher erschien schon nach Plato's Philebus die Unterscheidung des Eins und Vielen wie ein göttlicher Fund, wie ein prometheisches Feuer

im Gebiete des irdischen Gedankens. Die Versuche der Unterscheidung vollendeten sich in Aristoteles Kategorien und trotz späterer Kritik blieb ihre Fassung bis in die neuere Zeit wie eine Vorherbestimmung der Logik. Es zeigte sich auch in diesem Beispiel die ganze determinirende Kraft des Anfangs; und daher ist es wichtig, sich über die aristotelischen Kategorien aus Aristoteles selbst und aus ihrem eigenen Zweck ein Urtheil zu bilden.

Es ist ein grosser Uebelstand, dass sich, so viel wir wissen, Aristoteles über den Grund des Entwurfs und über die Gliederung in zehn Begriffe nicht ausgesprochen hat und wir können ihm daher in dem wesentlichsten Punkt, in dem ersten Ansatz, nicht nachrechnen. Wenn es uns zwar aus manchen Anzeichen wahrscheinlich wurde, dass Aristoteles in der That der Erfindung einem grammatischen Leitfaden, der Zergliederung des Satzes folgte, um die allgemeinsten Prädicate zu bestimmen: so haben wir dadurch doch nicht mehr, als eben nur einen Leitfaden, einen allgemeinen umfassenden Gesichtspunkt, und wir bleiben dabei über Fragen ungewiss, welche für die Sache und für Aristoteles eigenthümliche Betrachtungsweise von grosser Bedeutung sind. Denn wir erfahren nicht, wie Aristoteles dazu kam, gerade diese zehn und keine andern und nicht mehr und nicht weniger Begriffe hinzuheften. Wenn wir uns diese dunkle Stelle durch eine Vergleichung der Redetheile aufzuhellen suchten: so war das mehr unsere Betrachtung und wir vermissten die genauen Gründe. Ferner ist dieser grammatische Leitfaden, die Zergliederung des Satzes, dem Ausdrucke des erscheinenden Urtheils entnommen, und schon vom hervorbringenden Grund entfernt liegt er nur unserer Betrachtung zunächst. Wenigstens thun wir im Sinne des Aristoteles die Frage, wie weit dies *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* mit dem *τῇ φύσει πρότερον* eins oder von ihm verschieden sei,

und erhalten doch auf diese Frage keine Antwort. Wir fanden nur in dem Namen der *κατηγορία* als Prädicat eine gewisse Norm. Wenn nämlich die modalen Begriffe (Mögliches, Nothwendiges u. s. w.) in die Kategorien nicht aufgenommen waren, so suchten wir den Grund darin, dass sie nach der Schrift *de interpretatione* nicht zum Prädicate, sondern zur Bestimmung der Copula gehören.[1]) Es hält aber kaum diese Scheidung vor, wenn wir erwägen, in welchem realen Sinne *δύναμις* und *ἐνέργεια* die aristotelischen Begriffe beherrschen.

Wenn die Kategorien die allgemeinsten Prädicate sind, so liegt es in ihrer eigenen Natur, dass sie nicht können definirt werden. Daher wird auch keine Erklärung versucht, die aus dem Allgemeinern geschehen müsste. An die Stelle derselben treten eigenthümliche Kennzeichen (*ἴδια*); aber auch diese schlagen nicht allenthalben durch.

Die Kategorien heissen *γένη τῶν κατηγοριῶν* und es liegt in dem Wesen des Geschlechts, dass die darunter gehörenden Begriffe darin ihr eigenes Allgemeine haben, d. h. das Allgemeine, das ihr Gesetz enthält und nicht bloss eine fremde äusserlich aufgedrungene Beziehung. Die Subsumtion unter die Kategorien wird daher nur dann gelungen sein, wenn sie dieser Bedingung genügt. Indessen sind die Kategorien nicht so rein gesondert, dass die Unterordnung immer ohne Gewalt geschähe. Es zeigten sich im Vorigen manche Schwierigkeiten dieser Art.

Die Substanz (*οὐσία*), dem Relativen geradezu entgegengesetzt, sollte sich von diesem am entschiedensten sondern. Aber die Substanzen sind vielfach Theile eines Ganzen und obwol der Theil nur Theil durch seine Be-

1) Siehe oben S. 162 f.

ziehung zum Ganzen ist, so wird doch dieses Merkmal von der Relation fern gehalten. Es geschieht dies nicht ohne Willkühr, damit nicht so viele Substanzen, die sich ähnlich wie die Hand zum Leibe, wie das Steuerruder zum Schiff verhalten, wenn nicht gar alle endliche Substanzen, wie diese Consequenz bald erscheinen würde, in die Kategorie der Relation entweichen (vergl. categ. c. 7. p. 8, a, 13.).[1])

Wenn sich die Substanz in erste und zweite unterschied und jene das Individuum, diese Geschlecht und Arten bezeichnete, so war jene im eigentlichen Sinne Substanz und diese kann durch das Allgemeine, das ihr Wesen ist, schon dazu dienen, in der Substanz das qualitative Element hervorzuheben.[2]) Die erste und zweite Substanz wollen nicht in Einen Begriff zusammengehen; und da das Allgemeine, das in Art und Geschlecht ein wesentliches Element ist, in der Kategorie nicht mitbehandelt ist, so fehlt der Einheit wie der Unterscheidung der ersten und zweiten Substanz die volle Bestimmtheit.

Noch misslicher steht es mit den artbildenden Unterschieden. Sie gehören wesentlich zur Begriffsbestimmung der Substanz, und werden daher auch zur Kategorie der Substanz geschlagen. Aber nicht ohne Willkühr; denn sie sind selbst weder Substanzen, noch Accidenzen, und schweben zwischen beiden.[3]) Die specifische Differenz bestimmt die Form des Wesens und unterscheidet sich dadurch von der Qualität, die als Accidenz gefasst wird; und doch ist die Figur, welche die Arten der räumlichen Quanta bildet, der Kategorie der Qualität zugewiesen, und in diesem sich weit erstreckenden Beispiel hält sich

1) Siehe oben S. 120.

2) Siehe oben S. 63 f.

3) Siehe oben S. 56 ff. S. 93 ff.

die specifische Differenz nicht in der Substanz, in welche sie aufgenommen war.[1])

Im Quantum begegnet uns eine Schwierigkeit, die schon die alten Erklärer fühlten. Raum und Zeit sind als Arten des Quantums bezeichnet (categ. c. 6. p. 4, b, 24.) und wenn das Wo und Wann als eigene Kategorien neben dem Quantum stehen, so liess sich das Gebiet der letztern nur so fassen, dass sie das bestimmte Verhältniss des Orts zu einem andern, der Zeit zur Gegenwart umfassen. Dann muss es aber auffallen, dass unter dem Quantum Oben und Unten als Gegensätze vorkommen (categ. c. 6. p. 6, a, 12.), da sie vielmehr unter das Wo fallen müssten.

Wir haben bereits die Unsicherheit des Quale der specifischen Differenz gegenüber unter der Substanz erwähnt. Diese Kategorie geräth von Neuem dadurch ins Schwanken, dass Begriffe, die sich zunächst als Qualitäten bieten, wie dicht und dünn, rauh und glatt, bei näherer Untersuchung in quantitative Verhältnisse der Lage zurückgehen (categ. c. 8. p. 10, a, 16.).[2]) Bei der Unterordnung der Begriffe soll es geschehen, dass Arten, wie Arzeneikunde, Grammatik, unter das Quale fallen, deren Geschlecht, wie Wissenschaft, Fertigkeit, unter dem Relativen steht.[3]) Wird dies zugelassen, so wird dadurch die Nebenordnung der zehn Kategorien aufgehoben, inwiefern eine Art des Relativen unter das Quale gestellt wird. In einem auf den Grund des Entwurfs ausgebauten System der Begriffe lässt sich eine solche Anomalie nicht denken; die überspringende Subsumtion würde es zerstören.

---

1) Siehe oben S. 94 f. 101.

2) Siehe oben S. 101.

3) Siehe oben S. 126.

Es ist schon angegeben, wie das Relative mit der Substanz und dem Quale über das Gebiet seiner Herrschaft in Streit geräth. Selbst das Quantum tritt mit ihm in eine solche Berührung, welche eine Schlichtung fordern könnte. Die θέσις ist unter das Relative gestellt und das Quantum wird so eingetheilt, dass es aus solchem bestehe, dessen Theile gegen einander θέσις und dessen Theile keine θέσις haben (categ. c. 7. p. 6, b, 3., vergl. c. 6. p. 4, b, 21.). Es würde die Frage sein, in welchem Verhältniss hier Quantum und Relatives zu einander stehen. Eben so wenig ist das Relative in der θέσις von der Kategorie κεῖσθαι, und in dem ποιητικὸν καὶ παθητικόν von den Kategorien ποιεῖν und πάσχειν mit zureichender Sicherheit geschieden.[1]) Und will man hier den Grund des Simplicius[2]) gelten lassen, dass die verschiedene Subsumtion bei dem Relativen besonders daher komme, weil das Relative nur in andern Kategorien seinen Bestand habe, als wäre es ein συμβεβηκός der συμβεβηκότα: so läuft man Gefahr, das πρός τι aus der Reihe der zehn einander nebengeordneten Kategorien zu verdrängen.

Endlich zeigte sich in Bezug auf die beiden geschiedenen Kategorien des Thuns und des Leidens (ποιεῖν, πάσχειν), dass bei weitem die meisten Begriffe Dinge darstellen, welche thätig und leidend zugleich sind.[3]) Diese finden insofern kein Unterkommen.

Gegen die Ansprüche, die von verschiedenen Kategorien her auf einen und denselben Begriff gemacht werden, hat Aristoteles nur Eine Auskunft. Er unterscheidet nämlich, was die Begriffe an sich sind und wie sie sich ausserdem beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός) stellen.

---

1) Siehe oben S. 140 f.

2) Simplic. ad categ. fol. 60, b. §. 35. ed. Basil.

3) Siehe oben S. 139.

Was durch sein Wesen unter eine Kategorie fällt, kann eine andere durch Vermittelung in sich aufnehmen oder der Potenz nach in sich tragen. Aristoteles bezeichnet diesen Unterschied des *κυρίως λέγεσθαι* und des *κατὰ συμβεβηκός* in den Kategorien unter dem Quantum und wendet ihn in dem synonymischen Buch der Metaphysik weiter an. So wird in den Kategorien, nachdem, was im eigentlichen Sinne Quantum heisst, angegeben worden, fortgefahren. Das Uebrige heisse nur beziehungsweise Quantum (*κατὰ συμβεβηκός*), wie z. B. das Weisse gross genannt werde, weil die Oberfläche gross sei, und die Handlung lang, weil die Zeit derselben lang dauere, und die Bewegung gross, indem diese Begriffe an und für sich nicht so bestimmt werden (categ. c. 6. p. 5, a, 38.).[1] Wie sich Aehnliches vom Quantum in der Metaphysik findet (Δ, 13. p. 1020, a, 26.), so wird dort auch das Relative in demselben Sinne aufgefasst, wenn z. B. das Weisse unter das Relative fällt, weil dasselbe Ding weiss und doppelt ist (metaphys. Δ, 15. p. 1021, b, 8.).[2] Wenn sich auf diese Weise die Kategorien mit einander verschlingen, so wird allein die Substanz,

---

1) categ. c. 6. p. 5, a, 38. *κυρίως δὲ ποσὰ ταῦτα μόνα λέγεται τὰ εἰρημένα, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ συμβεβηκός. εἰς ταῦτα γὰρ ἀποβλέποντες καὶ τἄλλα ποσὰ λέγομεν, οἷον πολὺ τὸ λευκὸν λέγεται τῷ τὴν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι καὶ ἡ πρᾶξις μακρὰ τῷ γε τὸν χρόνον πολὺν εἶναι καὶ ἡ κίνησις πολλή. οὐ γὰρ καθ᾽ αὑτὸ ἕκαςον τούτων ποσὸν λέγεται. οἷον ἐὰν ἀποδιδῷ τις πόση τις ἡ πρᾶξίς ἐςι, τῷ χρόνῳ ὁριεῖ, ἐνιαυσιαίαν ἢ οὕτω πως ἀποδιδούς. καὶ τὸ λευκὸν ποσόν τι ἀποδιδοὺς τῇ ἐπιφανείᾳ ὁριεῖ· ὅση γὰρ ἂν ἡ ἐπιφάνεια ᾖ, τοσοῦτον καὶ τὸ λευκὸν φήσειεν ἂν εἶναι. ὥςε μόνα κυρίως καὶ καθ᾽ αὑτὰ ποσὰ λέγεται τὰ εἰρημένα, τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν καθ᾽ αὑτό, ἀλλ᾽ εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός.* Vergl. metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 26.

2) metaphys. Δ, 15. p. 1021, b, 8. *τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος πρός τι ὅτι συμβέβηκεν αὐτῷ διπλασίῳ εἶναι, τοῦτο*

die in sich selbstständig ist, keiner andern Kategorie beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) zugesprochen werden, während sie selbst die übrigen Kategorien mit ihren Beziehungen in sich aufnimmt. Obzwar Aristoteles dies nicht ausdrücklich ausgesprochen hat, so liegt es doch in der Natur der Sache.

Diese Unterscheidung der ursprünglich und der mittelbar gesetzten Kategorie ist allerdings geeignet, in einzelnen Fällen das richtige Verhältniss zu bestimmen, wenn mehrere Kategorien in demselben Begriff zusammentreffen, und den Streit zu schlichten, in den sie mit einander gerathen. Wir machen im Sinne des Aristoteles das *κατὰ συμβεβηκός* geltend, wenn Begriffe, wie Herr und Sclave, beide an sich *οὐσίαι*, unter dem *πρός τι* erscheinen (categ. c. 7. p. 7, a, 34.),[1]) oder wenn das *μέγα καὶ μικρόν*, beide an sich ein Quantum ausdrückend, ins Relative verwiesen werden (c. 6. p. 6, b, 15.), oder wenn das Quantum durch den ihm eigenthümlichen Begriff des *ἴσον* und das Quale durch sein *ὅμοιον* eine Relation nach sich zieht (c. 7. p. 6, a, 22.), oder wenn die Arten, an sich der Substanz angehörend, als nebengeordnet eine Beziehung zu einander in sich tragen (metaphys. *I* (X), 8. p. 1057, b, 35.).[2])

In diesen und solchen Fällen mag die Unterscheidung ausreichen. Aber man wird vergebens versuchen, damit in jenen bedeutenden Conflicten, die wir oben bezeichneten, etwas auszurichten. Dort bleiben die Grenzen un-

---

δ᾽ ἐςὶ τῶν πρός τι· ἢ τὸ λευκόν, εἰ τῷ αὐτῷ συμβέβηκε διπλασίῳ καὶ λευκῷ εἶναι.

1) Siehe oben S. 125.

2) metaphys. *I* (X), 8. p. 1057, b, 35. *τὸ δ᾽ ἕτερον τῷ εἴδει τινός τι ἕτερόν ἐςι.* p. 1058, a, 11. *ἡ δὲ διαφορὰ ἡ εἴδει πᾶσα τινός τι.*

bestimmt und die Unterordnung ist künstlich oder unsicher.

Arten einzelner Kategorien bieten, wie bereits bemerkt ist, ähnliche Schwierigkeiten, und in ihrem Entwurf setzt sich nicht, wie sonst Aristoteles forderte, der frühere Eintheilungsgrund durch solche Unterschiede fort, welche aus seinem Begriffe folgen.[1])

An mehreren Stellen, zumal in der Substanz, die den übrigen Kategorien vorangeht, erschien das der Natur nach Frühere (πρότερον τῇ φύσει) als der Gesichtspunkt der Anordnung. Folgerecht durchgeführt treibt er unfehlbar die Kategorien in die vier Gründe oder Ursprünge zurück, die der Natur nach das Erste sind. Die Kategorien und die Principien müssten hier zusammengehen. Da die Kategorien real behandelt sind, so würde es consequent sein, die Wurzeln der Kategorien in den Ursprüngen der Dinge zu suchen. Aber vergebens sehen wir uns nach der Bestimmung dieses Verhältnisses um, in welchem sich zugleich die Logik und Metaphysik einander ergreifen würden. Auch in der Anwendung bleibt hier eine Dunkelheit. Z. B. wird phys. IV, 1. p. 209, a, 19. nach dem Begriff des Raumes gefragt (τί ἐστιν), aber statt die Kategorie zu suchen, unter welche der Raum gehört, wird zunächst gezeigt, dass er nicht Materie oder Form sei. Wenn man nach den Kategorien der Materie und Form weiter fragte, so müsste man sie unter das Relative bringen, als unter ihre eigentliche und directe Kategorie (τῶν πρός τι phys. II, 2. p. 194, b, 9.), weil sie sich auf einander beziehen. Aber damit wäre nichts gesagt; denn Entstehung und Inhalt, überhaupt die Kategorie der Materie und Form sind dadurch nicht bezeichnet. Wäre das πρότερον τῇ φύσει durchgeführt, so

1) Siehe oben S. 144 f.

stellten die Kategorien als Grundbegriffe zugleich den Grund der Sache, eine reale Genesis, dar, und sie würden dadurch den höchsten Anspruch befriedigen. Eine solche Richtung liegt zwar im Aristoteles, aber er hat sie nicht eingehalten und durchgeführt. Wie die That der Kategorien und die Genesis der Sache im Widerspruch bleiben, erhellt am deutlichsten an dem Beispiel der Bewegung. Die allgemeine κίνησις besondert sich nach den auf sie anwendbaren Kategorien in die Arten der αὔξησις und φθίσις nach dem Quantum, der ἀλλοίωσις nach dem Quale, der φορά nach dem Wo. Sie sind auf diese Weise als Arten einander nebengeordnet und die φορά ist nach der Abfolge der Kategorien die zuletzt entstandene (phys. V, 2. p. 226, a, 24.). Aber bei der Untersuchung zeigt sich vielmehr (phys. VIII, 7. p. 260, a, 26.), dass die räumliche Bewegung (φορά) allen übrigen zu Grunde liegt und die erste ist, die reale Bedingung der andern Arten. Die Eintheilung verkehrt auf diese Weise den Ursprung und den Gang der Entstehung. An andern Stellen hat Aristoteles das der Natur nach Frühere nicht genug in die Sache hinein verfolgt, und zu rasch erklärt er, weil das der Natur nach Frühere das Allgemeinere ist, auch das Allgemeinere für das der Natur nach Frühere. Dadurch konnte es geschehen, dass sich ihm ein Allgemeines der Abstraction an die Stelle des ursprünglich Allgemeinen unterschob. Ihm ist dies, wie es scheint, da begegnet, wo er die Reihenfolge als das Princip der Zahl der Natur und Entstehung nach vor das Stetige stellt (phys. V, 3. p. 227, a, 18.). Wenigstens geht darüber der eigentliche Ursprung der Begriffe verloren.

Der heutigen Philosophie läge die Frage nahe, wie sich die Kategorien zu dem göttlichen Geist verhalten, der nach der Metaphysik sich selbst denkt, und über den kein fremder Gegenstand Herr ist? Wir dürfen auf diese

Weise in den Aristoteles nicht hineinfragen, oder wenigstens darauf keine Antwort erwarten. Wir würden uns, wollten wir sie für ihn geben, seinem Sinne nur dann nähern, wenn uns der Zusammenhang der Kategorien mit den Principien deutlicher vorläge. Es fehlt bei Aristoteles die Erörterung, wie das Allgemeine hervorbringe und das Besondere aus sich gestalte, und wir vermissen in der Bestimmung jenes sich selbst denkenden Verstandes das Princip der Differenz überhaupt. Nur ein solches würde auf die letzten Unterschiede, die Kategorien, führen können.

Nach der ganzen Anlage bleiben in den Kategorien logische Subsumtion und reale Genesis, die Aussage und das der Natur nach Frühere in einem Widerstreit. Aus diesem Grunde entspringen alle übrigen Mängel. Die Kategorienlehre wird erst da zu ihrem Ziele kommen, wo der Ursprung der Begriffe und die Entstehung der Sache mit einander vorschreiten.

Zu Seite 114.
Anmerkung über Metaphysik Λ, 5. p. 1071, a, 3.

Die Stelle beginnt so: *ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως. ἐν ἐνίοις μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν ἐνεργείᾳ ἐστὶν ὁτὲ δὲ δυνάμει, οἷον οἶνος ἢ σὰρξ ἢ ἄνθρωπος.* Wie die Materie, Form und Beraubung, so sind auch die Energie und Dynamis nicht nach dem gleichen Inhalt der Sache, sondern nach dem wiederkehrenden Verhältniss des Begriffs Principe und bei einigen kann dasselbige bald nach der Energie, bald nach der Dynamis gefasst werden. Z. B. der wirkliche Wein ist der Potenz nach Essig, der Knabe, wirklich Mensch, ist der Potenz nach Mann.

Dann heisst es weiter: *πίπτει δὲ καὶ ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἴτια. ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, στέρησις δὲ οἷον σκότος ἢ κάμνον, δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω.* Die Materie ist hier, wie durchgehends beim Aristoteles, wo sie isolirt erscheint, unter die Potenz gestellt. Die Form, für sich und nur gedacht, würde ebenso nur Potenz sein, wie z. B. die Form der künftigen Bildsäule im Geiste des Künstlers beschlossen, so gut wie das Erz, nur die Potenz des Hermes sein würde. Aristoteles beschränkt keineswegs die Potenz auf die Materie; wie daraus erhellt, wenn er metaphys. Θ, 6. p. 1048, b, 37. sagt, dass sich der Bauende zu dem, der bauen kann, und der Erwachte zu dem Schlafenden, also die wirkende Ursache zu ihrer blossen Fähigkeit wie die Energie zur Dynamis verhalte. Die Form erscheint nur auf der Seite der Energie, inwiefern von ihr die Thätigkeit ausgeht. Sie würde

namentlich in der Energie aufzufassen sein, wenn sie selbstständig sein sollte (ἐὰν ᾖ χωριςόν). Es braucht dabei nicht bloss an die platonischen Ideen gedacht zu werden, wie sie als solche χωριςά von Aristoteles bezeichnet werden, oder an die mögliche Selbstständigkeit der Form als Seele oder Verstand (p. 1071, a, 2.). Da es sich vielmehr darum handelt, das Frühere zu vergleichen, so mag an das Beispiel φῶς ἀὴρ ἡμέρα (p. 1070, b, 21.) erinnert werden. Wenn das Licht als Form gefasst wird, welche die Materie der Luft durchdringend den Tag erzeugt, so kann eine solche als χωριςόν gesetzt werden. Das gleich darauf folgende σκότος macht es wahrscheinlich, dass diese Beziehung mitgemeint ist (vergl. Alex. Aphrodis. in schol. coll. p. 802, a, 11.). Die ςέρησις ist in demselben Sinne, wie die Form ἐνεργείᾳ, z. B. Finsterniss. Ebenso ist das aus Beraubung und Materie Bestehende ἐνεργείᾳ, z. B. das Kranke in demselben Sinne, wie das Gesunde (τὸ ἐξ ἀμφοῖν). Die Materie, das δεκτικόν beider, ist δυνάμει.

Endlich heisst es weiter: ἄλλως δ' ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει, ὧν μή ἐςιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔςι τὸ αὐτὸ εἶδος ἀλλ' ἕτερον, ὥςπερ ἀνθρώπου αἴτιον τά τε ςοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη, καὶ τὸ ἴδιον εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἔξω, οἷον ὁ πατὴρ καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε ςέρησις οὔτε ὁμοειδές, ἀλλὰ κινοῦντα. Wie im vierten Kapitel zu den immanenten Principien der Materie, der Form und der Beraubung die wirkende Ursache als das Bewegende hinzutrat, so wird hier das Verhältniss desselben zur Energie und Dynamis angegeben. Als Beispiel des κινοῦν wird zuerst der Vater bezeichnet, der mit dem erzeugten Kinde ein ὁμοειδές ist, sodann entfernter die Sonne und die schräge Sonnenbahn, die äussere Bedingungen des Menschenlebens sind. Vergl. phys. II, 2. p. 194, b, 13. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. d. gen. et corr. II, 10. p. 336, a, 32. οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐςὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον. Die Lebenswärme, die Bedingung der Erzeugung und Ernährung, verhält sich wie das Element der Gestirne, und vielleicht ist auch diese Beziehung

in dem ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος mitgedacht. Dies Bewegende hat mit dem Erzeugniss weder dieselbe Materie noch dieselbe Form; und dies ist, wenn auch grammatisch ungefügig und incongruent, ausgedrückt: ὧν μὴ ἐστιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἐστι τὸ αὐτὸ εἶδος, ἀλλ' ἕτερον. Von diesem wird gesagt, dass es sich anders nach der Dynamis und Energie unterscheide (ἄλλως δὲ ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει). Schon in den Scholien, die unter dem Namen des Alexanders gehen, wird so gelesen und es wird so erklärt, dass die Energie und Dynamis der bewegenden Ursachen, inwiefern sie, wie der Vater, ὁμοειδές sind oder nicht ὁμοειδές, wie die Sonne, verschieden sei. So heisst es schol. coll. p. 802, a, 33. ἐπειδὴ καὶ ὁ Σωφρονίσκος ποιητικός ἐστι Σωκράτους, ἀλλὰ καὶ ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, διαφέρει ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ εἶδος τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ λοξοῦ κύκλου τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους τοῦ Σωφρονίσκου καὶ τοῦ Σωκράτους· ὁμοίως δὴ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν ἤτοι αἱ ὕλαι. Diese Erklärung irrt an sich von dem Ziel der ganzen Erörterung ab. Die δύναμις und ἐνέργεια muss auf jeden Fall, da von den Gründen die Rede ist, auf das, was hervorgebracht wird, bezogen werden und es kommt gar nicht darauf an, wie sich die Form und die Materie, Dynamis und Energie des Vaters und der Sonne für sich verschieden verhalte. Dies ist etwas der Stelle ganz Fremdes und will kaum für sich einen rechten Sinn geben. Wird nun aber die Frage auf das Erzeugniss gerichtet, so wäre anzugeben, wie sich dazu δυνάμει und ἐνεργείᾳ die bewegende Ursache stelle. Während sich Materie und Form wie Potenz und Actus verhalten, kann die bewegende Ursache, wie das οἰκοδομικόν und οἰκοδομοῦν, als Vermögen und Thätigkeit aufgefasst werden; aber sie hat weder zu dem Erzeugniss noch zu den andern Ursachen ein solches Verhältniss. Der Vater ist nicht δυνάμει oder ἐνεργείᾳ der Sohn. Die schräge Sonnenbahn, zur Erzeugung mitwirkend, ist weder δυνάμει noch ἐνεργείᾳ der Sohn. Daher wird das ἄλλως διαφέρει nicht zum Rechte kommen, wenn man seine Bedeutung in der bewegenden Ursache selbst sucht, denn dann ist kein anderes Verhalten; ja,

der ganze Unterschied ist nicht vorhanden, wenn man ihn nach derselben Richtung nimmt, wie im Vorangehenden. Daher vermuthen wir als die ursprüngliche Lesart: *ἄλλως δὲ ἡ ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει* u. s. w. Die bewegende Ursache ist auf eine andere Weise verschieden, als im Verhältniss der Energie oder Dynamis, inwiefern sie von aussen wirkt. Die Symmetrie der Untersuchung des fünften mit der Untersuchung des vierten Kapitels begünstigt diese Vermuthung. Wie früher das *κινοῦν* zu den drei Gründen hinzukam, so tritt es hier zu den zweien, der Dynamis und der Energie, welche jene drei in sich aufnehmen.

In den Worten *ὧν μή ἐςιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔςι τὸ αὐτὸ εἶδος* (p. 1071, a, 12.) ist entweder noch ein Fehler zu vermuthen, oder von ihnen aus eine neue Erklärung zu versuchen.

Gegenbemerkung.

Der Verf. hat den Grundgedanken der obigen Untersuchung, dass die Kategorien, aus der Zergliederung des Satzes entstanden, in ihrem Ursprung auf grammatische Beziehungen zurückgehen, zuerst in seinem Programm de Aristotelis categoriis, Berlin 1833, angegeben. H. Ritter hat sich dagegen erklärt (Geschichte der Philosophie. Zweite Aufl. III, S. 80., oder Zusätze 1838. S. 117.); Zeller pflichtet ihm bei (die Philosophie der Griechen, 1846. II, S. 375.), und Spengel äussert ebenfalls Bedenken (Münchner gelehrte Anzeigen, 1845. XX, S. 39.). Vielleicht sind im Obigen die Zweifel gehoben. Sonst würden folgende Gegenbemerkungen Raum haben.

Ritter sagt, jene Erklärung sei nicht in Aristoteles Sinne. Denn die Geschichte der Grammatik zeige, dass sich die Redetheile, mit denen die Kategorien verglichen seien, erst nach Aristoteles ausgebildet haben. Das Gegentheil ist nirgends behauptet worden und der angeführte Umstand hat gar keinen Einfluss. Denn in den Endungen (*πτώσεις*) lagen die Kennzeichen vor. In der Grammatik führten sie später auf die Redetheile, den Aristoteles auf die Kategorien. Es sind oben die Stellen angeführt worden, an welchen allerdings Aristoteles solche Beziehungen der Kategorien zu den *πτώσεις* berührt. Es ist kein Widerspruch, wie doch Zeller meint, dass Aristoteles das Adjectiv, dem Quale entsprechend, mit zum *ῥῆμα* rechnete; es ist in dem Schriftchen nicht als *ὄνομα* bezeichnet; und wenn das Adjectiv als *ῥῆμα* galt, so

ist ja auch das Quale Kategorie, Prädicat. Beides stimmt völlig überein. Endlich, meint Ritter, widerspreche es, wenn Aristoteles behaupte, dass die Kategorien keiner allgemeinern Gattung untergeordnet wären; denn dieses würde der Fall sein, wenn die vier ersten auf das Nomen zurückgingen. In diesem Sinne sind die ersten Kategorien auf das Nomen nirgends zurückgeführt worden. Die realen Principien sind in den verschiedenen Kategorien verschieden. Aber hindert das z. B. daran, dass Aristoteles die neun der *οὐσία* gegenüberstehenden Kategorien gemeinsam als *συμβεβηκότα* bezeichnet? Hiernach erledigen sich die gemachten Einwürfe.

II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie.

Ueberblick und Beurtheilung.

1. Es war die Aufgabe der vorangehenden Untersuchung, die uns fragmentarisch überlieferte Kategorienlehre des Aristoteles aus ihm selbst zu einem Ganzen zusammenzufassen, in ihrem Grunde aufzusuchen und in die Bezüge ihrer Anwendung zu verfolgen. Es konnte nicht geschehen, ohne erst den Stoff der verschiedensten Stellen zu durchsuchen, da aus ihrem Zusammenhang auf den ursprünglichen Sinn der darin berührten Kategorien musste zurückgeschlossen werden. Wir bestrebten uns dabei, aus diesem Material den philosophischen Ertrag der Kategorien hervorzuheben, und nach dem Maassstab ihrer eigenen Absicht und nach den Gesichtspunkten des Aristoteles selbst über das, was sie wirklich leisten, ein Urtheil zu gewinnen.

Wäre die Kategorienlehre so abgerundet und in sich ganz, wie ein dichterisches oder plastisches Kunstwerk der alten Zeit: so wäre es genug, sie für sich zur Anschauung zu bringen. Aber einem philosophischen System oder einem Gliede desselben wird es so gut nicht. Indem es sich abschliesst, öffnet es sich auch schon wieder dem schärfern Blicke. Denn durch die Mängel, die es

hat, durch die Lücken, die es lässt, zeigt es schon auf die künftigen Bestrebungen der Geister hin.

Die alten Kunstwerke haben eine bleibende Gegenwart, indem sie, angeschaut, den Geist befriedigen, den allgemeinen Geschmack bilden und die Empfänglichkeit zu neuen Schöpfungen erregen. In einem ähnlichen Sinne vermögen auch die Gestaltungen der alten Philosophie zu wirken. Aber nicht so unmittelbar. Zwischen ihren und unsern Auffassungen liegen viele Zwischenglieder; erst durch diese knüpfen sie an unsere Wissenschaft an; und nur wer diese überblickt, erkennt die Bedeutung jener. Wir versuchen eine solche Uebersicht in der folgenden Skizze, indem wir, wie Architekten auf Rissen Querschnitte durch die Gebäude führen, nach der Richtung der Kategorien hin durch die Systeme durchschneiden und sie von dieser Seite betrachten. Es kommt dabei weniger auf die Vollständigkeit des historischen Materials, als auf die Hervorhebung der Hauptpunkte an. Wir wünschen dazu beizutragen, dass die historischen Untersuchungen von der breiten Basis der Vergangenheit die Spitze in die Gegenwart erheben. Wo die Geschichte aufhört, blosse Vergangenheit zu sein, treibt sie den wirksamsten Stachel in die Geister.

2. Sehen wir zuerst auf die Systeme vor Aristoteles, um die Anfänge dessen aufzufinden, was sich in Aristoteles als Kategorienlehre vollendet. Einige abstracte Bestimmungen, die mit der Kategorienlehre verwandt sind, mögen sich auch in der vorgriechischen z. B. in der indischen Philosophie finden. Aber wir übergehen diese Ansätze. Eigentlich giebt es da noch gar keine Philosophie, wo es noch keine einzelnen Wissenschaften giebt; denn erst in der Wechselwirkung mit diesen hat die Philosophie ihre Aufgabe und Bedeutung.

Die Kategorien sind aus einer logischen Aufgabe

hervorgegangen, aus der Bestimmung der Begriffe. Wir müssen dies festhalten, um nicht reale Principien und logische Kategorien mit einander zu verwechseln. Mögen beide nach neuern Auffassungen in Gemeinschaft treten, so liegen sie doch anfänglich und bis zur neuesten Zeit in verschiedenen Richtungen der Forschung. Erst Sokrates ergreift die Begriffsbestimmungen in ihrer ganzen Macht, sie zunächst im Ethischen übend, und Aristoteles legt dem Sokrates ausdrücklich die Definitionen als ihm eigenthümlich bei. Sobald es erkannt wurde, dass die Bestimmungen des Wesens die Begriffe unter ein Allgemeines stellen: lag die Frage nach den allgemeinsten Aussagen, unter welche die übrigen fallen, nahe. In den Begriffsbestimmungen liegt ein Trieb des Geistes, der zur Auffassung von Kategorien kommen musste, zu einem letzten Allgemeinen, wenn nicht die Subsumtion ins Unendliche verlaufen sollte. Daher ist es bedenklich, vor Sokrates von Anfängen der Kategorienlehre zu sprechen.

Und doch geschieht es, namentlich in der bekannten, von den Pythagoreern entworfenen Tafel der zehn Gegensätze, die als Ursprünge bestimmt werden.

Fassen wir zunächst die Erscheinungen allgemeiner, die vor Sokrates für Anfänge der Kategorien gelten könnten.

Schon die älteste Philosophie, wenn wir etwa die ersten ionischen Physiologen ausnehmen, wandte ihr Nachdenken auf die räthselhafte Natur der Seele, und insbesondere, wie sie erkenne. Ausser dem Anaxagoras, der den gemischten Dingen den reinen Verstand gegenüberstellte, lösten sie, wie Aristoteles überliefert,[1]) die Frage in einer gemeinsamen Richtung. Da nach ihrer Ansicht Gleiches durch Gleiches erkannt wird, so suchten sie

1) d. anim. I, 2., besonders §. 20. p. 405, b, 10.

eine Verwandtschaft zwischen der Seele und den Dingen und bildeten die Seele aus denselben Elementen, aus welchen sie die Welt entstehen liessen, bald sinnlicher, bald geistiger. So wird nach Heraklit das Bewegte durch das Bewegte erkannt, so dass die Seele der Bewegung der Dinge gleichsam nacheilt. Aristoteles hat uns Empedokles bezeichnende Verse aufbehalten:

Erde gewahren wir stets durch Erde, durch Wasser das Wasser,
Göttlichen Aether durch Aether, verwüstendes Feuer durch Feuer,
Liebe durch Liebe zumal und Streit mit traurigem Streite.

Und nicht anders war das Verhältniss in der parmenideischen Physik gefasst.[1]) In demselben Sinne war bei den Pythagoreern die Zahl das Wesen der Dinge und die Vermittlerin der Erkenntniss. Indem sie den Gegenstand begrenzt und dadurch erkennbar macht, fügt sie die Dinge harmonisch mit der Seele, wie Philolaus sich ausdrückt.[2]) Es kommt dadurch eine Uebereinstimmung der Seele mit den Dingen zu Stande, und Gleiches wird von Gleichem erkannt. Daher ist der mathematische Verstand das Organ der Weisheit. Indem dieser die Natur des Alls betrachte, hat er, wie Philolaus sagt,[3]) mit derselben eine Verwandtschaft. So erkennt die Zahl in uns die Zahl, das Wesen der Welt. Wenn man an die Wendung denkt, welche die Kategorienlehre in Hegel genommen, so dass die Kategorien der Logik zugleich die Bestimmungen des Seins sind: so kann man geneigt sein, die in diesem Zu-

1) Theophrast. περὶ αἰσθήσεως p. 1. ed. Steph. Aristot. metaphys. Γ, 5. p. 1009, b, 21.

2) Boeckh, Philolaus. S. 141 f.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 92.

sammenhang aufgefasste Zahl als den Keim der Kategorien anzusehen. Aber man würde dann Spätes in Frühes hineintragen. Die Zahl ist bei den Pythagoreern nicht als logische Kategorie bestimmt; vielmehr nur als die reale Bedingung der Erkenntniss. Ohne die Zahl in uns bliebe uns die Zahl ausser uns verborgen. Man müsste ferner mit gleichem Rechte die Bewegung des Heraklit, die Elemente und die Liebe und den Streit des Empedokles, und in derselben Richtung die Ideen des Plato, insbesondere dessen Idealzahlen, für Kategorien erklären. Die Idee in uns, durch das der Anschauung in den Dingen erscheinende Abbild geweckt, erkennt die Idee im Grunde der Dinge. Das Verhältniss wäre völlig analog. Wir würden dadurch von dem geschichtlichen Wege abkommen und den historischen Anfang der Kategorien verfehlen. Aristoteles hat die Kategorien an jene Lehre oder an Plato's Ideen nirgends angeknüpft und die Erkenntniss des Gleichen durch das Gleiche nicht auf dem logischen, sondern auf dem physischen Gebiete da erwähnt, wo es sich um das Wesen und den Begriff der Seele handelte. Wir dürfen in den ältern Systemen die Realprincipien des Erkennens nicht mit dem allgemeinsten Begriffe des Logischen verwechseln.

Es gehören hierher die von einigen **Pythagoreern** aufgestellten Paare von 10 Gegensätzen. „Andere von ihnen," schreibt Aristoteles,[1]) „geben zehn Ursprünge (ἀρχάς) an in zwei gleichartigen Reihen zusammengeordnet:

die Grenze und das Unbegrenzte,
die gerade Zahl und die ungerade,
das Eins und die Menge,
das Rechte und das Linke,
das Männliche und das Weibliche,

1) metaphys. Α, 5. p. 986, a, 22.

das Ruhende und das Bewegte,
das Gerade und das Krumme,
Licht und Finsterniss,
das Gute und das Böse,
das Quadrat und das längliche Viereck.“

In diesen Principien wiederholt sich der erste Gegensatz von Grenze und Unbegrenztem und bestimmt sich in den übrigen eigenthümlich, wie dies sich dadurch bestätigt, dass nach einer andern Stelle [1]) die Pythagoreer das Gute und das Böse, wie es hier, wenn auch mit einem geringen Unterschiede, geschieht, unter das Bild des Begrenzten und Unbegrenzten stellten. Wie überall Aristoteles im ersten Buch der Metaphysik lediglich mit der Frage beschäftigt ist, welche reale Gründe die Früheren erkannt hätten: so liegen auch in dieser Stelle Principien der Dinge vor. Indessen hat sie Tennemann mit den zehn Kategorien des Aristoteles verglichen [2]) und Hegel nennt sie geradezu eine Tafel von Kategorien. [3]) Sie werden dadurch aus ihrer eigenthümlichen Stelle gerückt und empfangen einen fremden Zusammenhang. Kein Alter hat sie unsers Wissens Kategorien genannt. Bei Aristoteles heissen sie Ursprünge, *ἀρχαί*; in einem Fragmente des Akademikers Eudorus auch Elemente (*ϛοιχεῖα*), [4]) Namen, welche sich von der logischen Bedeutung der Kategorien wesentlich entfernen. Petersen hat sogar versucht, aber nicht ohne einige Gewaltthat des Scharfsinns, diese zehn Principien durch Vermittelungen in die aristotelischen Kategorien umzusetzen, so dass diesen jene zu Grunde liegen sollen. Ausser der Zehnzahl, die beiden

1) Aristot. eth. Nicom. II, 5. p. 1106, b, 28.
2) Gesch. d. Philos. I, S. 113.
3) Vorlesungen üb. d. Gesch. d. Philos. I, S. 248. erste Aufl.
4) Bei Simplic. in phys. f. 39. s. bei Brandis, Gesch. d. gr. röm. Philos. I, S. 504.

gemeinsam ist, bleibt bei der grossen Verschiedenheit der ganzen Auffassung kaum eine zuverlässige Aehnlichkeit. [1])

Die Fragmente aus Kategorien des Archytas, welche schwerlich ächt, sondern aristotelischen Inhalts sind, übergehen wir billig.

3. Wie überhaupt die Philosophie den Zug der einzelnen Wissenschaften zum Allgemeinen hin vollendet, und was diese von einzelnen Anstössen her für sich beginnen, bis in den Grund des Ganzen fortsetzt und vertieft: so darf auch die Geschichte derselben die Systeme nicht wie autochthonische Geburten des reinen Gedankens für sich betrachten, wie lediglich aus sich oder aus einander entsprungen und nur mit einander verknüpft. Erst mitten in den einzelnen Wissenschaften hat sie ihre volle Bedeutung, und die Geschichte muss bemerken, wie sie mit diesen fortschreitet als die höhere Aufgabe der Einheit und aus diesen treibende Impulse empfängt. So gehen ohne Zweifel die Anfänge der Dialektik in die Rhetorik zurück. Von dort führte die Betrachtung in die Grammatik und Logik. Die Sophisten, Gorgias, Protagoras, Prodicus, verbreiteten die Rhetorik über Griechenland und im Kampfe mit der Sophistik bildete sich die logischere Richtung des Sokrates.

In der eleatischen Dialektik kommen schon Gesichtspunkte, wie ähnlich und unähnlich, begrenzt und unbegrenzt, beweglich und unbeweglich, ins Unendliche theilbar und ins Unendliche ausdehnbar vor, die insbesondere angewandt werden, um das Werden oder das Viele aufzuheben. Es kehren zum Theil dieselben Gesichtspunkte in der Sophistik des Gorgias wieder; aber er handhabt

1) Chr. Petersen, philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita p. 12 f. Siehe die Widerlegung in des Verf. Progr. de Aristot. categoriis. p. 22.

sie so, dass zugleich mit dem Werden das Sein, mit dem Vielen das Eins vernichtet wird und nun, dass etwas sei oder erkannt oder bezeichnet werde, in sich unmöglich erscheint. Es werden hier allgemeine Begriffe herausgearbeitet un dan den Dingen versucht. Aber wir könnten sie nur in einem sehr unbestimmten Sinne Kategorien nennen. Sie werden zu dialektischen Thesen und Antithesen verwandt, aber die Begriffe selbst sind, als wären sie in sich klar, aufgerafft und werden in ihrem logischen Verhältniss nicht weiter betrachtet. Auch die synonymischen und homonymischen Bemerkungen des Prodicus hatten schwerlich den Umfang und die Tiefe, um ihrer wie einer Vorbereitung der Kategorien zu gedenken. Plato wirft, wie es scheint, der ganzen Sophistik vor, dass sie nicht nach Gattungen eintheilend den Gegenstand betrachte;[1]) und erst mit dieser Betrachtung nach den Gattungen (*κατ' εἴδη*) wird der Weg eingeschlagen, der zu den Kategorien führt.

Diese generische Behandlung wird ausdrücklich dem Sokrates zugeschrieben. Schon Xenophon berichtet, Sokrates habe nie aufgehört, mit seinen Genossen zu betrachten, was jegliches wäre, und verzichtet darauf, alles darzustellen, wie er es bestimmte.[2]) Sokrates leitete sogar den Namen des Dialektikers davon ab, dass er ein-

---

1) Im Staat V. p. 454, a. Was dort von denen gesagt ist, die, ohne es zu wollen, in die Kunst des Widerspruchs verfallen, *διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν*, bezeichnet zugleich die Sophistik überhaupt.

2) memor. IV, 6, 1. *Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας, οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι, αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν, ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο, πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.*

sichtig sich mitberathe, die Dinge nach den Geschlechtern sondernd und ordnend[1]) (*διαλέγειν κατὰ τὰ γένη τὰ πράγματα*). Zweierlei, sagt Aristoteles, könnte man mit Recht dem Sokrates beilegen, die inductorische Begründung und die allgemeine Begriffsbestimmung (*τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*).[2]) Wenn Sokrates in allen Dingen fragte, was ihr Wesen sei (*τί ἕκαςον εἴη τῶν ὄντων*), um gegen die von den Sophisten geltend gemachte Wandelbarkeit der Erkenntniss das Bleibende in der Veränderung zu erfassen: so beginnt damit das, was in Aristoteles zur methodischen Definition wird, die sogar unter dem festen Ausdruck *τί ἐςι* vorkommt. Das allgemeine Bestimmen (*τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*), das Sokrates übt, ist der Anfang dessen, was Aristoteles als Begriffsbestimmung (als *ὁρισμός*) ausführt, jene geistige Gestaltung, in welche sich die Macht der Dinge wie in den kleinsten Raum und den bedeutendsten Ausdruck zusammendrängt. Es lässt sich nicht angeben, wie weit Sokrates die Kunst, die er übte, wissenschaftlich erörterte; aber sicherlich brachte er ihre Erkenntniss noch nicht zu dem Punkte, wo die Nothwendigkeit erster allgemeiner Begriffe hervorspringt. Es liegt dies, scheint es, in der Richtung der sokratischen Betrachtung vorbestimmt. Wenn Sokrates zu seinen Definitionen durch die Induction den Weg bahnte, wenn er das Wesen, das er bestimmen wollte, insbesondere in dem Beispiel und der Analogie paralleler einzelner Fälle las,[3]) wenn er auf

---

1) memor. IV, 5, 12. *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.*

2) metaphys. *M*, 4. p. 1078, b, 28.

3) Aristot. rhetor. II, 20. p. 1393, a, 26. *ὅμοιον γὰρ ἐπαγωγῇ τὸ παράδειγμα, — — τούτου δ' ἓν μὲν παραβολή* (ähnliche Fälle), *ἓν δὲ λόγοι* (Erzählung, Fabel) — — *παραβολὴ δὲ Σωκρατικά, οἷον εἴ τις λέγοι ὅτι οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν* u.s.w.

diese Weise vom Einzelnen her zum Allgemeinen kam und das Allgemeine für sich nicht untersuchte: so lagen ihm die Kategorien noch fern, die erst im entgegengesetzten Punkt der Betrachtung erscheinen.

Unter den Sokratikern mag die dialektische Schule der Megariker Fragen behandelt haben, welche an die Kategorien anstreifen. Aber unsere Nachrichten gehen nicht so weit, um eine bestimmte Gestalt dieser Beziehungen zu erkennen. Es scheint bei ihnen der Unterschied und die Beziehung von Potenz und Actus, Dynamis und Energie zu keimen, und zwar so, dass sie das Vermögen in die wirkliche Thätigkeit aufgehen lassen. Indessen würde diese Betrachtung, selbst wenn wir von ihr mehr wüssten, als was uns darüber durch eine Andeutung des Aristoteles bekannt ist,[1]) mehr der metaphysischen Seite angehören und nur mittelbar und auf einem Umwege zur Vorbereitung der logischen Kategorien beitragen.

4. In Plato's Dialektik verschmelzen sich Logik und Metaphysik, da das Sein und das Denken in der Idee denselben Mittelpunkt haben und die Wirklichkeit des Werdens und die Wahrheit des Erkennens in den Ideen gemeinsam wurzeln. Die ewigen Grundgestalten, nach welchen die sinnliche Welt wird und geworden, schlummern wie vergangene Anschauungen in dem Geiste. Insofern müssen bei Plato die höchsten Begriffe zugleich die höchsten Formen des Seins bilden. Wenn es daher eine platonische Kategorienlehre gäbe, so müsste sie zugleich metaphysisch ausfallen, und zu dem System der

1) Aristot. metaphys. Θ, 3. p. 1046, b, 29. *εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν.*

Ideen die logische Seite darstellen. Indessen fehlt uns selbst eine Gliederung und Durchbildung der Ideen unter der letzten bestimmenden Idee des Guten; es fehlt diese Durchführung der metaphysischen Grundlage und zu der logischen Consequenz ist es nicht eigentlich gekommen.

Plato erklärt es im Sophistes (p. 253.) für eine Sache der Dialektik, die Geschlechter einzutheilen und zu untersuchen, welche mit welchen stimmen und welche einander nicht aufnehmen, auf ähnliche Weise, wie sich die Grammatik damit beschäftige, welche Buchstaben sich zu einander fügen und welche nicht, und die Musik, welche Verhältnisse der hohen und tiefen Töne sich zusammenmischen und welche ihrer Natur nach nicht. Vergl. Parmenides p. 129, e. In einem ähnlichen Sinne fordert er im Philebus (p. 16 f.), dass man sich nicht mit dem Einen und Vielen wie mit einem Funde, den man allenthalben thun könne, genügen lasse, damit das Viele nicht gleich in die Unendlichkeit entfahre, sondern sich in Arten sondere. Und wenn Plato dabei mit einer uns auffallenden Begeisterung über die nüchterne Eintheilung spricht, die er wie eine Gabe der Götter mit dem hellsten Feuer eines Prometheus vergleicht, und gerade die Durchführung der Arten als eine alte von den Göttern gegebene Lehre bezeichnet; so weist das sicherlich auf jenen zusammenfassenden Ueberblick zurück, in welchen er anderswo [1]) mit tiefem Sinne das Wesen der Dialektik setzt. Die so gestellte Aufgabe führt dicht an die Kategorien hinan. Im Theätet (p. 205, c.) wird es als ein Ergebniss betrachtet, dass sich von dem Ersten, woraus das Andere besteht, keine Erklärung geben lasse, weil jenes unzusammengesetzt sich nur auf sich beziehe; denn es sei einfach und

1) Im Staat p. 537. ὁ μὲν γὰρ ξυνοπτικὸς διαλεκτικός.

untheilbar und jede Aussage bringe ihm schon Fremdes hinzu.[1]) Ein solcher Ausspruch wird völlig die Kategorien treffen. Und der Sophistes macht dazu Anstalt diese letzten Begriffe und zwar in Bezug auf ihre Gemeinschaft zu finden (p. 254 ff.). Sie sind zunächst das Seiende, die Bewegung und die Ruhe — wozu noch Dasselbige und das Verschiedene hinzutreten. Indem die Bewegung und die Ruhe sich einander widersprechen und sich daher nicht verbinden können, verbinden sie sich beide mit dem Seienden. Indem sie von einander verschieden sind, ist der eine Begriff, was der andere nicht ist, und sie haben dadurch auch am Nicht-Sein Theil. Die Begriffe der Bewegung und der Ruhe sind in der Kritik der frühern Systeme als nothwendig erschienen, denn es kann weder ein Erkennen ohne Bewegung geben, da Denken Bewegung ist, noch ohne Ruhe, denn die Erkenntniss sucht ein Bleibendes; die Begriffe Desselbigen und des Andern sind durch eine blosse Vergleichung jener andern Begriffe gewonnen. Sie erhalten jedoch metaphysische Bedeutung, wenn dieselben Begriffe, Dasselbige und das Andere, im Timäus als Principe der Weltbildung auftreten. Alle diese Begriffe hängen mit den Ideen und deren Einbildung in das Werden und den Stoff eng zusammen und wir können sie daher kaum als Anfänge einer eigent-

---

1) Theaetet. p. 205, c. Σω. *Μέμνησαι οὖν, ὦ φίλε, ὅτι ὀλίγον ἐν τῷ πρόσθεν ἀπεδεχόμεθα ἡγούμενοι εὖ λέγεσθαι, ὅτι τῶν πρώτων οὐκ εἴη λόγος, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα σύγκειται, διότι αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαςον εἴη ἀσύνθετον, καὶ οὐδὲ τὸ εἶναι περὶ αὐτοῦ ὀρθῶς ἔχοι προςφέροντα εἰπεῖν, οὐδὲ τοῦτο, ὡς ἕτερα καὶ ἀλλότρια λεγόμενα, καὶ αὕτη δὴ ἡ αἰτία ἄλογόν τι καὶ ἄγνωςον αὐτὸ ποιοῖ; Θεαιτ. Μέμνημαι. Σω. Ἦ οὖν ἄλλη τις ἢ αὕτη ἡ αἰτία τοῦ μονοειδές τι καὶ ἀμέριςον αὐτὸ εἶναι; Ἐγὼ μὲν γὰρ οὐχ ὁρῶ ἄλλην.*

lichen Kategorienlehre ansehen; denn eine logische Subsumtion ist dabei nicht beabsichtigt.

Schon Plato betrachtet im Sophistes (p. 261, c ff.) die Elemente des Satzes, aber in Bezug auf die Gemeinschaft, in welcher sie sich fordern. Weder die Namen der Dinge (ὀνόματα) noch die Wörter der Thätigkeiten (ῥήματα) bilden für sich eine Rede; aber schon ihre erste Verbindung. Das Seiende und die Handlung dürfen nicht getrennt werden, wenn man nicht alle Rede aufheben will.[1]) Es entfernt sich zwar von dem Zweck des nächsten Zusammenhanges, aber nicht von der Richtung des ganzen Dialogs, dass diese nothwendige Zusammenfügung des Dinges und der Handlung in der Rede zugleich die Beziehung hat, jene allgemeine Einheit des Beharrenden und Bewegten zu beleuchten, welche es, wenn Vernunft und Wissenschaft möglich sein sollen, nothwendig geben muss (p. 249.). Diese Betrachtung führt daher zunächst nicht, wie später bei Aristoteles, zu der Unterscheidung der Kategorien.

Wenn auf solche Weise die logische Aufgabe der Kategorien bei Plato kaum angedeutet und nirgends ausgeführt ist: so mussten sich doch in der Dialektik, die er übte, letzte Begriffe, mit denen operirt wird, stillschweigend herausbilden. So sehen wir im Parmenides namentlich durch die Gesichtspunkte von Ganzem und Theilen, von begrenzt und unbegrenzt, die wir Kategorien nennen mögen, das Eins und das Viele sich bald in Nichts, bald in Alles verwandeln. Aber diese Gesichtspunkte sind ohne Weiteres aufgenommen und nicht für sich untersucht. In derselben Richtung bildet sich bereits bei Plato der Gebrauch der abstracten Begriffe und Ausdrücke, die

1) Sophist. p. 263, a. wird durch ξυντιθέναι πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος das Wesen des Satzes bezeichnet.



sich später bei Aristoteles als Kategorien einsetzen, z. B. Quantum, Quale, Thun und Leiden. [1])

5. So liegen im Aristoteles die bedeutenden Anfänge der Kategorienlehre, obwol bei ihm leise Spuren vorkommen, dass schon vor ihm Kategorien behandelt sind. Wir heben hier Folgendes als kurzes Ergebniss der vorangehenden Untersuchung heraus.

Es lag in der zergliedernden Richtung des aristotelischen Geistes, dass sich ihm die Kategorien als eine logische Aufgabe darboten. Wie Aristoteles mit der Betrachtung des Ganzen, das früher als die Theile ist, beginnt, so fordert er, das Zusammengesetzte, in seine einfachen Elemente zu zerlegen. Wenn nun das Urtheil das logische Ganze ist, das zuerst auf Wahrheit Anspruch macht: so führt die Auflösung des Satzes auf die **Kategorien**. Sie sind die allgemeinsten Prädicate.

Gesichtspunkte der Sprache leiteten den erfindenden Geist, um sie zu bestimmen. Der grammatische Leitfaden blickt noch im Einzelnen durch. Neben *κατηγορία* findet sich sogar der Ausdruck *πτῶσις*, der die Biegungs- und Ableitungsendung im weitesten Sinne bezeichnet, in gleicher Bedeutung. Es wird nicht selten an grammatischen Kennzeichen des nothwendigen Ausdrucks erkannt, in welche Kategorie ein Begriff gehöre.

Aber die grammatischen Beziehungen leiten nur und entscheiden nicht. Aristoteles misst schon die Aussage

---

1) Die *οὐσία* ist oben erwähnt worden (S. 52.). Das *ποιόν* findet sich z. B. Resp. IV. p. 438, b. *τὰ μὲν ποι' ἄττα ποιοῦ τινός ἐςιν.* Das *ποσόν* Sophist. p. 245, d. *ποσόν τι ὄν.* Phileb. p. 24, c. *τὸ — — ποσὸν ἀφανίζετον.* Das *πρός τι* erscheint wenigstens schon in Fragen, wie es in der Natur der Sache liegt. Sophist. p. 260, a. *πρὸς δὴ τί;* Das *πάσχειν καὶ ποιεῖν* Sophist. p. 248, c. *γενέσει μὲν μέτεςι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως.*

des Satzes nach den Verhältnissen der Dinge. Wie im Wirklichen die Sache oder Eigenschaft entstanden, so soll sie im Prädicate ausgesagt werden. Wenn sich daher die Kategorien aus dem Urtheil ausscheiden, so bleibt ihnen doch der Bezug auf die Dinge, den sie ursprünglich hatten. Daher ist es folgerecht, wenn Aristoteles die auf formalem Wege gefundenen Kategorien real behandelt.

Wo ein Urtheil im eigentlichen Sinne vorliegt, so dass es die Sache aussagt, wie sie wird, ist das Subject die erzeugende Substanz (*οὐσία*). Die ausgesagten Begriffe (*κατηγορούμενα* im eigentlichen Sinne) setzen das Subject voraus, und, inwiefern sie nicht Substanzen sind, sind sie, real gefasst, in der Substanz (*συμβεβηκότα*). In diesem Sinne scheiden sich die Kategorien zunächst in Substanz und Accidenzen, *οὐσία* und *συμβεβηκότα*.

Diese Eintheilung liegt auch den 10 Kategorien zu Grunde.

„Von dem, was in keiner Satzverbindung ausgesprochen wird," heisst es im dritten Kapitel der Kategorien, „bezeichnet jedes entweder Wesen (Substanz) oder wie gross (Quantum) oder wie beschaffen (Quale) oder bezogen (Relation) oder irgendwo (Raum) oder irgendwann (Zeit) oder liegen oder haben oder thun oder leiden. Es ist aber eine Substanz, um es im Umriss zu sagen, z. B. Mensch, Pferd; wie gross, z. B. zwei Ellen lang, drei Ellen lang; wie beschaffen, z. B. weiss, sprachkundig; bezogen, z. B. doppelt, halb, grösser; irgendwo, z. B. im Lyceum, auf dem Markte, irgendwann, z. B. gestern, im vorigen Jahre; liegen, z. B. liegt, sitzt; haben, z. B. ist beschuhet, bewaffnet; thun, z. B. schneidet, brennt; leiden, z. B. wird geschnitten, gebrannt."[1]) Indem die

---

1) categ. c. 4. p. 1, b, 25. *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγο-*

letzten Kategorien als verbale Prädicate erscheinen, können auch alle andern Prädicate bilden, sobald man durch die Copula, die der Satzverbindung angehört, den ursprünglichen Satz wieder herstellt. Wenn man die grammatischen Redetheile vergleicht, die erst später als Aristoteles ausgeführt wurden: so sind in den Kategorien diejenigen vertreten, welche nicht als Formwörter der Beziehung der Satzverbindung angehören, das Substantiv, insbesondere als Subject, das Adjectiv, das Zahlwort, die Adverbia des Orts und der Zeit, das Verbum mit seinen Formen, wie das Intransitivum, Activ, Passiv. In der Relation sind ausser dem Comparativ noch syntaktische Verhältnisse berücksichtigt.

Die erste Kategorie ist die **Substanz**, *οὐσία*. Sie heisst auch an manchen Stellen *τὸ τί ἐςι*, wodurch für die Kategorien insbesondere das Allgemeine des Geschlechts bezeichnet wird.

Es unterscheiden sich die erste und zweite Substanz, wie Individuum und Geschlecht oder Art der Individuen. Wo die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne steht (*ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιςα λεγομένη*), zeigt sie die Beziehung des grammatischen Subjectes, das im Satze das Selbstständige ist; die Substanz in der ersten Bedeu-

---

μένων ἕκαςον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔςι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκὸν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλιςαι· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται. Die Kategorien werden lateinisch übersetzt: *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*, *actio*, *passio*.

tung, das Individuum (οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος) wird von keinem Subjecte ausgesagt, aber ihm werden alle Prädicate beigelegt. Die zweiten Substanzen (οὐσίαι δεύτεραι) sind die Arten und Geschlechter, die theils als selbstständige Subjecte, theils, indem sie das Wesen der Individuen ausdrücken, als deren Prädicate erscheinen. Sie theilen mit den ersten Substanzen das Kennzeichen, dass sie beide in keinem Substrate sind (τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι). Der einzelne Mensch ist für sich und eben so wenig kann man sagen, dass der Mensch als Gattung in dem einzelnen Menschen sei (als Accidenz). Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist kein Accidens, kein Prädicat; indem sie als solche und streng als Individuum gefasst, keinen Gegensatz gegen anderes hat und keine Unterschiede des Grades in sich trägt, vermag sie, im Wechsel beharrend, Entgegengesetztes in sich aufzunehmen. Die zweiten Substanzen, Geschlecht und Arten, nähern sich nur diesem Begriffe. Indem sie ins Prädicat treten können, bestimmen sie das Wesen der ersten Substanz und sprechen dadurch eine Qualität derselben aus. Dies gilt eben so von der specifischen Differenz, die zur Substanz gezogen wird. Für sich unselbstständig bedarf sie des Geschlechts zum Träger und mit diesem zusammen bestimmt sie das Wesen. Von den Kategorien als allgemeinsten Prädicaten kann es keine Definition geben, da diese ihren Gegenstand unter ein Allgemeines fasst. Aber auch die eigenthümlichen Kennzeichen, die von der ersten Kategorie angegeben werden, passen auf das Wesen der ersten Substanz, der zweiten und der specifischen Differenz nicht gleicher Weise. Das Seiende und das Eins (τὸ ὄν und τὸ ἕν) gehören nicht unter die Substanz. Da sie von allen Kategorien ausgesagt werden können, gehören sie selbst unter keine.

Die Substanz geht der Zeit und dem Wesen und der

Erkenntniss nach den übrigen Kategorien voran; und daher nimmt sie die erste Stelle ein. Dasselbe Kennzeichen, nämlich die Frage, was der Natur nach das Frühere sei, beherrscht, wie es scheint, im Sinne des Aristoteles die Reihenfolge der Kategorien. Darnach tritt wenigstens das Relative hinter das Quantum und Quale.

Das **Quantum** (*τὸ ποσόν*) ist nach dem Verhältniss der Theile entweder discret (*διωρισμένον*), wie z. B. die Zahl, das in sich abgesetzte Wort, oder stetig (*συνεχές*), wie z. B. Linie, Oberfläche, Körper, Zeit und Raum, und, je nachdem die Theile eine räumliche Lage (*θέσις*) oder nur eine zeitliche Ordnung (*τάξις*) haben, entweder räumlich oder successiv. Beide Eintheilungen laufen nicht parallel, sondern kreuzen sich, indem namentlich die Zeit, ein Successives, nicht wie die Zahl zum Discreten, sondern zum Continuirlichen gehört. Das Quantum ist das Messbare, und ob es Quantum sei, wird am Maass erkannt. Die Reihenfolge, und somit die Zahl, ist im Quantum dasjenige, was der Natur nach früher ist, als das übrige. Das bestimmte Quantum als solches hat keinen Gegensatz und lässt keinen Gradunterschied zu; dagegen gehört das Gleiche und Ungleiche dem Quantum als ein eigenthümlicher Begriff.

Das **Quale** (*τὸ ποιόν*) wird von Aristoteles durch die Differenz erläutert. Aber da er die Differenz des Wesens, den artbildenden Unterschied, zur Substanz gezogen, so bleibt für die Kategorie der Qualität als Accidens nur der Unterschied des Besondern gegen die allgemeine Thätigkeit überhaupt. Aristoteles zählt als Arten der Qualität auf: erstens *ἕξις* und *διάθεσις*, *habitus* und *dispositio*, jene fest und bleibend, diese wandelbar und leicht veränderlich, dann *δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία*, also Kraft, als inwohnendes Princip der Veränderung, ferner *πάθος*, Affection, endlich *σχῆμα*, Figur und Gestalt.

Letztere stellt indessen auf Gebieten, wie in der Geometrie, den artbildenden Unterschied dar, der zur Substanz gehört, und es gerathen dadurch die Bestimmungen der Substanz und der Qualität in Widerspruch. In der Kategorie der Qualität finden sich Gegensatz und Unterschiede des Grades, wenn auch nicht in allen Begriffen. Das Aehnliche und Unähnliche gehört der Qualität eigenthümlich zu. Die Privation (ςέϱησις), die als die reale Negation so weit geht, als die Form, deren Verneinung sie ist, läuft insbesondere neben den Arten der Qualität her, da diese zunächst von der Form abhängt.

Das Relative (τὸ πϱός τι) wird grammatisch daran erkannt, dass die Begriffe, wenn sie ausgesprochen werden, der Ergänzung eines Casus, und zwar zunächst eines Genitivs oder Dativs, bedürfen, z. B. der Sklav des Herrn, Wahrnehmung eines Gegenstandes, ähnlich einer Sache. Aber diese Norm ist zu weit und unbestimmt, und wird daher beschränkt. Das Wesen der Begriffe muss damit identisch sein, sich zu etwas irgendwie zu verhalten; und muss ohne diese Beziehung nicht zu denken sein. Solche Begriffe sind die Glieder von Zahlenverhältnissen, dann das Verhältniss der erzeugenden Kraft zu dem Erzeugten, überhaupt des Thätigen zum Leidenden, endlich das Verhältniss des Gemessenen zum Maass, des Gegenstandes zur Erkenntniss. Hierzu treten noch Begriffe, wie Lage, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit hinzu. Das Verhältniss des Theils zum Ganzen wird nicht als ein reales Merkmal der Relation angesehen; denn dadurch würden die Theile schlechthin von der Kategorie der Substanz ausgeschlossen. Uebrigens kann der Begriff der Relation zu Substanzen nebenbei hinzutreten (κατὰ συμβεβηκός). Alles Relative hat sein Correlat (πϱὸς ἀντιςϱέφοντα λέγεται), wie δοῦλος und δεσπότης, πτεϱόν und πτεϱωτόν solche Correlate sind; und in den meisten Fällen sind die unter

sich bezogenen Begriffe der Natur nach zugleich, so dass sie zusammen stehen und fallen, z. B. das Doppelte und die Hälfte. Der Gegensatz und das Mehr und Minder (Unterschiede des Grades) finden sich theils im Relativen, theils nicht. Sie finden sich, wie es scheint, wenn qualitative, und finden sich nicht, wenn quantitative Begriffe relativ werden.

Die übrigen sechs Kategorien reihen sich, wenn sie nach der Ordnung des der Natur nach Frühern erscheinen, folgender Maassen an: das Thun (ποιεῖν), das Leiden (πάσχειν), das Liegen (κεῖσθαι), Haben (ἔχειν), das Wo (ποῦ), das Wann (ποτέ). Aber Aristoteles hat sie nirgends ausgeführt, es sei denn, dass er das Thun und Leiden in einer verlornen Schrift περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν behandelte.

Das Thun und Leiden (ποιεῖν, πάσχειν) gehört in das Gebiet der wirkenden Ursache, und die Bewegung fällt ihrem Wesen nach unter diese Kategorien und wird nur mittelbar, weil der Weg, den sie durchläuft, stetig und theilbar ist, als Quantum bezeichnet. An einer Stelle heissen diese Kategorien kurzweg κίνησις.

Das κεῖσθαι wird nach den Beispielen (ἑστάναι, ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι) als das Allgemeine von Arten der ruhenden Lage genommen, wie sie in intransitiven Verbis ausgedrückt werden, und zwar ist Letzteres wesentlich.

Das ἔχειν ist nur durch die Beispiele des Perfectums ὑποδεδέσθαι, ὡπλίσθαι erläutert.

An zwei Stellen sind die Kategorien κεῖσθαι und ἔχειν gar nicht mitgenannt und sie sind da, wie es scheint, in den allgemeinen Begriff des Activs und Passivs (ποιεῖν und πάσχειν) aufgenommen.

Das Wo und Wann (ποῦ, ποτέ) trennen sich von dem Raum und der Zeit (τόπος, χρόνος), welche Aristoteles unter das stetige Quantum stellt, durch die Bezie-

hung zum bestimmten Ort und zur bestimmten Zeit, die indessen keine so innere ist, dass sich dadurch das Wesen vom Wesen unterschiede.

Die Kategorien sind nach ihrem eigenen Grundgedanken dergestalt geschieden, dass sie nichts Gemeinschaftliches haben. Wo sie übereinstimmen, stimmen sie nur in der Gleichheit von Verhältnissen überein; d. h. es ist zwischen ihnen nur ein *ἀνάλογον* möglich.

Neben den zehn Kategorien als abgelösten realen Prädicaten des Satzes laufen unabhängig Potenz und Actus her (*δύναμις, ἐνέργεια*), die aus den hinzutretenden modalen Bestimmungen des Satzes zu eigenen Begriffen werden. Sie sind weder Arten der Kategorien, noch sind die Kategorien ihre Arten; aber sie können in allen Kategorien erscheinen. Alle Arten der Kategorien können der Potenz und dem Actus nach ausgesagt werden. Daher machen sich Dynamis und Energie neben den Kategorien als eine besondere Eintheilung geltend.

Die Kategorien werden beim Aristoteles zur Unterscheidung und Bestimmung logischer und metaphysischer Begriffe, zur Determination allgemeiner Begriffe, z. B. der Bewegung, der Tugend, des Guten, auch zur Anlage indirecter Beweise angewandt.

Die Mängel der Kategorien verbergen sich nicht, mag man an die Lehre den Anspruch eines systematischen Ganzen machen oder die Anwendung verfolgen. Es fehlt der sich in sich zum nothwendigen Ganzen abschliessende Entwurf der zehn Begriffsgeschlechter, wenn auch der grammatische Leitfaden der Satzzergliederung anerkannt wird, und ebenso fehlt in den einzelnen Kategorien der Entwurf der Arten aus ihrem Wesen. Es sind die Arten entweder nur neben einander aufgezählt oder gar, wie in der Relation, durch einander gemengt. Die Subsumtion geräth daher nicht selten in Verwirrung. In der

Kategorie der Substanz strebt die darin aufgenommene specifische Differenz in die Qualität hinüber. Relation und Qualität, sowie die Relation und andere Kategorien, sind nicht scharf aus einander gehalten. Selbst die Substanz und Relation treten in Streit, je nachdem Theile als selbstständig erscheinen oder auf das Verhältniss zum Ganzen zurückweisen. Wäre der reale Gesichtspunkt, wonach die Abfolge der Entstehung, das *πρότερον τῇ φύσει*, für die Bestimmung und Ordnung der allgemeinsten Begriffe das Maass bilden würde, in den Kategorien durchgeführt, so würden sie nothwendig in die metaphysischen Principien zurückgehen. Aber dies Verhältniss ist nicht erörtert und der reale Ursprung der Grundbegriffe ist nicht untersucht.

Dexippus, der Schüler des Jamblichus, bemerkt in seinem Commentar zu den Kategorien, dass keine aristotelische Lehre mehr zu Streit Stoff gegeben, als diese, und zwar nicht bloss mit Platonikern und Stoikern, sondern auch den Peripatetikern unter sich.[1]) Ihre Abweichungen und Berichtigungen sind uns insbesondere bei Simplicius aufbehalten. Wer sie historisch kennen lernen will, findet sie kurz verzeichnet in Patricii discussiones Peripateticae 1581. S. 158 ff. Für unsern Zweck tragen sie weniger aus.

6. Aristoteles Kategorien beantworten jene tiefern Fragen nicht, welche man an ein System derselben thun muss, und verwickeln sich bei der Anwendung in Schwierigkeiten. Aber die Eintheilung ist für sich plan und einleuchtend; und daher hat sie so lange geherrscht oder hat, wo sie nicht herrschte, den Abweichungen und Untersuchungen zu Grunde gelegen. Das Letzte geschah

---

1) Schol. coll. fol. 39, b, 34.

in der Stoa. Simplicius sagt ausdrücklich:[1]) „Die Stoiker wollen die Zahl der ersten Geschlechter in eine kleinere zusammenziehen und nehmen einiges etwas verändert hinüber.“ Die Spuren des Aristoteles zeigen sich trotz der fragmentarischen Nachrichten in der verwandelten Gestalt der stoischen Kategorienlehre nicht undeutlich.

Sucht man die Fäden, wodurch sich die Systeme an einander anknüpfen, so verflicht sich das stoische an wichtigen Punkten in das aristotelische. Für die stoische Physik hat H. Ritter darauf aufmerksam gemacht.[2]) In der ganzen Durchbildung des Zweckbegriffs, wodurch die Stoiker ihre φύσις im λόγος vertieften und die Nothwendigkeit zur Vorsehung erhoben, war Aristoteles vorangegangen. Selbst der stoische Weise hat in der theoretischen Glückseligkeit, welche Aristoteles verherrlicht, einen Vorklang. In logischen Bestimmungen, wie z. B. über die Gegensätze, entnehmen die Stoiker dem Aristoteles die Punkte, von welchen sie ausgingen,[3]) und ihre Kategorienlehre offenbart mitten in dem Gegensatz eine wesentliche Verwandtschaft.

Es ist indessen der Entwurf der stoischen Kategorien nicht ohne Schwierigkeit. Wir haben nur zwei Quellen, die beide nach verschiedenen Seiten hin mangelhaft sind. Plotin unterwirft im ersten Buch der sechsten Enneade die stoischen Kategorien einer kurzen Kritik, aber setzt dabei ihre Kenntniss voraus; und Simplicius giebt nur beiläufig Bemerkungen über den Unterschied der stoischen von den aristotelischen Kategorien, ohne

---

1) ad Aristot. categ. fol. 16, b. §, 36. ed. Basil.

2) Geschichte d. Philos. III, S. 562. 1ste Aufl.

3) Simplic. ad categ. fol. 98, a. §. 10. ed. Basil. Die Stoiker folgten in der Behandlung der Gegensätze der verlornen Schrift des Aristoteles περὶ τῶν ἀντικειμένων.

eine vollständige und eingehende Darstellung zu beabsichtigen. Da man bei Simplicius nur Bruchstücke zusammensetzen kann, so ist es gerathen, von Plotin aus einen Blick in den Bau und die Bildung des Ganzen zu versuchen. Es ist dabei die Aufgabe, die Einwürfe des Plotin auf die Bedingungen zurückzuführen, unter welchen sie allein Sinn haben. Wenn dadurch ein Grundgedanke gewonnen wird, so lässt sich das Allgemeine durch das bei Simplicius aufbehaltene Einzelne einigermaassen ausführen.[1])

Auf diesem Wege mag sich Folgendes ergeben.

Der Name heisst bei den Stoikern nicht sowol Kategorien, als höchste Geschlechter (τὰ γενικώτατα). Vielleicht liegt schon darin eine realere Behandlung angedeutet, obwol auch hie und da der grammatische Ausdruck berücksichtigt wird.[2])

Während Aristoteles zehn Geschlechter der Kategorien unterscheidet, ohne sie einem einzigen unterzuordnen, denn das Seiende ist ihm kein Geschlecht: ist es gerade der stoischen Lehre eigenthümlich, dass sie die vier Arten unter Ein Höchstes stellen. Plotin legt darauf wiederholt Gewicht und richtet dagegen seine Einwürfe.[3])

---

1) Bekanntlich hat Christian Petersen durch seine reichhaltige Schrift: Philosophiae Chrysippeae fragmenta in notionum dispositione posita, Alton. 1827, die stoische Kategorienlehre wieder in die Geschichte der Philosophie eingeführt. Der gelehrte Stoff ist darin zusammengebracht, aber mit einem Scharfsinn behandelt, der nicht selten über die Grenzen des Gegebenen hinausführt. Abweichungen sind bereits von dem Verf. in seiner ausführlichen Recension des Buchs (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Dec. 1827. No. 217 bis 222.) begründet. Das Obige ruht auf denselben von Petersen angeführten Stellen, aber fasst die Grundansicht anders.

2) Z. B. Simplic. ad categ. fol. 79, a. §. 33. ed. Basil.

3) Z. B. enn. VI, 1. c. 25. p. 1082, 11. ed. Creuz., c. 29. p. 1089, 16, c. 30. p. 1092, 8. VI, 2. c. 1. p. 1093, 10.

Das allgemeinste Geschlecht ist Etwas (τὶ) und wie man auf die Frage τί, Seiendes und Nicht-Seiendes, Körperliches und Unkörperliches antworten kann, so ist unter das τὶ alles befasst.[1]) In einem andern Sinne des τὶ nennen die Stoiker das Gemeinschaftliche (τὰ κοινά) οὔ τινα, wobei man als Gegensatz das Einzelne[2]) (τόδε τι) zu denken hat.

Dies τὶ wird nun eingetheilt in ὑποκείμενα, ποιά, πὼς ἔχοντα, πρός τί πως ἔχοντα.[3]) Diese Eintheilung ist indessen nicht so zu verstehen, als ob die vier Arten einander beigeordnet wären. Daraus würden Uebelstände entspringen, welche Plotin zu voreilig, als wären sie wirklich da, in Anspruch nimmt. Vielmehr fasst man aus Plotin selbst eine andere Ansicht der Sache. Die angegebenen Geschlechter sind dergestalt einander untergeordnet, dass das Vorangehende im Folgenden bleibt, aber eine neue Bestimmung hinzutritt. Die zweite Kategorie würde vollständig ausgedrückt heissen: ὑποκείμενα ποιά, die dritte ὑποκείμενα ποιά πως ἔχοντα, die vierte ὑποκείμενα ποιὰ πρός τί πως ἔχοντα. Die folgende Kategorie setzt immer die vorangehende, worin sie ist, voraus. Darauf führen mehrere Aeusserungen, z. B. wenn Plotin bei der Eintheilung in Substrat und Quale einwendet, es sei eine Eintheilung nicht anders, als wenn jemand sagte, die Wissenschaft sei entweder Grammatik oder Grammatik und etwas anderes. Dadurch ist das Neue, das zu dem Alten hinzu-

---

1) Vergl. Petersen p. 146 ff.

2) Simplic. ad categ. p. 26, b. §. 48.

3) Simplic. ad categ. fol. 16, b. §. 36. Οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συςέλλειν ἀξιοῦσι τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμόν· καί τινα ἐν τοῖς ἐλάττοσιν ὑπηλλαγμένα παραλαμβάνουσι· ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα. Plotin. enn. VI, 1. c. 25. p. 1082, 8.

tritt, um das neue Geschlecht zu bilden, deutlich bezeichnet.[1]) Darauf bezieht sich auch der Ausdruck beim Plutarch, dass die Stoiker in jedem eigentlich vier Substrate haben.[2]) Simplicius tadelt es ausdrücklich, dass die Geschlechter aus Erstem und Zweitem, d. h. nach dem Zusammenhange aus Vorangehendem und Neuem zusammengesetzt werden.[3]) Ueberdies bestätigt sich diese allgemeine Ansicht im Einzelnen.

Das erste Geschlecht sind die Substrate (ὑποκείμενα). Darunter wurde zunächst die Materie verstanden, die, an sich ohne Eigenschaft, die Potenz der Formen ist.[4]) Daher, meint Plotin, wäre es richtiger gewesen, sie nicht Substrate in der Mehrheit, sondern das Substrat zu nennen. Aber es sei überhaupt unvernünftig, die Materie, die nur Vermögen und nicht Thätigkeit ist, als das Erste in den Ursprung zu setzen; selbst der Begriff Gottes werde dadurch secundär.[5])

Das zweite Geschlecht ist das Quale (ποιά). War das Erste die formlose Materie als das Allgemeine,

---

1) Plotin. VI, 1. c. 29., p. 1090, 2, vergl. c. 25. p. 1083, 3.

2) Plutarch. adv. Stoicos c. 44. ἐπεὶ τέτταρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαϛον.

3) Simplic. ad categ. fol. 43, a. §. 26. κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ τοῦ πρός τι.

4) Plotin. VI, 1. c. 25. p. 1082, 17. ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες. Simplic. fol. 12, b. §. 9. ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη, ἣν δυνάμει καλεῖ ὁ Ἀριϛοτέλης, πρῶτόν ἐϛι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον.

5) Plotin. VI, 1. c. 27. p. 1086, 6. Creuzer irrt, wenn er die Stelle so nimmt, als wäre sie gegen die aristotelische Theologie gerichtet. Im ganzen Zusammenhang wird von den Stoikern gehandelt und es passt gar nicht auf den Aristoteles: ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς εὐπρεπείας ἕνεκεν ἐπειςάγεται παρά τε τῆς ὕλης ἔχων τὸ εἶναι καὶ σύνθετος καὶ ὕϛερος.

woraus das Besondere erst werden kann: so darf man unter dem *ποιόν* als dem zweiten Geschlecht nicht die zufallenden Eigenschaften erwarten, wie sie das *ποιόν* beim Aristoteles umfasst. Denn dazwischen liegt noch das formende Wesen, ohne welches es keine Substanz giebt. Dass wirklich der aristotelische Begriff (*ποιόν*) die stoischen *ποιά* nicht deckt, ist unter anderm aus einer Stelle des Plotin ersichtlich, wonach die Stoiker eine Bestimmung wie *λευκόν*, die bei Aristoteles stehendes Beispiel des *ποιόν* ist, unter das *πὼς ἔχον* stellten.[1]) Das stoische *ποιόν* hat daher eine wesentlichere Bedeutung. Die unterschiedslose Materie wird durch den Begriff geformt und in diesem Sinne werden die *λόγοι ἔνυλοι*, welche das Ding zu dem bilden, was es ist, unter dem *ποιόν* verstanden.[2]) Es wird von ihm wiederholt der Ausdruck gebraucht, dass es die Arten bilde (*εἰδοποιεῖν*).[3]) Der Uebergang lässt sich im Aristoteles erkennen. Denn schon bei Aristoteles wird die Materie mit dem Geschlecht verglichen, zu dem sich der artbildende Unterschied wie die Form verhält. Die specifische Differenz wurde zwar unter die Kategorie der Substanz untergebracht; aber sie entwich dort wieder und hiess schon an mehrern Stellen ein Qualitatives (*ποιόν τι*).[4])

So bezeichnet das zweite Geschlecht (*ποιόν*) das Substrat in der nothwendigen Eigenschaft, die in der ur-

---

1) Plotin. VI, 1. c. 30. p. 1091, 14. *πῶς δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος;*

2) Plotin. VI, 1. c. 29. p. 1090, 4. *εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι* u. s. w.

3) Z. B. Simplic. fol. 57, b. §. 19. Plutarch, de Stoicorum repugn. c. 43. Das Wort *εἰδοποιεῖν* erinnert an den artbildenden Unterschied, *διαφορὰ εἰδοποιός* bei Aristoteles.

4) Siehe oben S. 36 ff. S. 98.

sprünglichen Differenz des Wesens liegt (*ποιότης οὐσιώδης*),[1] alle andere Eigenschaften bedingend und beherrschend.[2] Dadurch unterscheidet es sich vom Quale in der weiten Bedeutung, in welcher es nach der Differenz überhaupt, sei es des Ruhenden, sei es des Bewegten, und vom Quale in der engern Bedeutung, in welcher es nach der Differenz des sich in der Ruhe Verhaltenden bestimmt wird.[3] In jenem ursprünglichen Sinne geht das

---

1) Simplic. ad categ. fol. 54, a. §. 3.

2) Simplic. ad categ. fol. 58, a. §. 22. *δύναμις — ἡ πλειόνων ἐποιςικὴ συμπτωμάτων, ὡς ἡ φρόνησις τοῦ τε φρονίμως περιπατεῖν καὶ τοῦ φρονίμως διαλέγεσθαι.* — Ferner: *κατ' ἄλλην διάταξιν τῶν Στωϊκῶν λέγοιτο δύναμις ἡ πλειόνων ἐποιςικὴ συμπτωμάτων καὶ κατακρατοῦσα τῶν ὑποτασσομένων ἐνεργειῶν.* Die untergeordneten Thätigkeiten erstrecken sich schon in die nächsten Geschlechter.

3) Simplic. ad categ. fol. 55, a. §. 5. An dieser Stelle wird das *ποιόν* im Allgemeinen, wie bei Aristoteles (metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, a, 35.) nach der Differenz (*κατὰ διαφοράν*) bestimmt, und zwar in der angegebenen dreifachen Abstufung. Aber nur in der eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung der zweiten Kategorie wird im Unterschiede vom allgemeinern *ποιόν* die *ποιότης* ausgesprochen. *Τῶν δὲ Στωϊκῶν τινες τριχῶς τὸ ποιὸν ἀφοριζόμενοι τὰ μὲν δύο σημαινόμενα ἐπιπλέον τῆς ποιότητος λέγουσι· τὸ δὲ ἓν ἤτοι τοῦ ἑνὸς μέρος συναπαρτίζειν αὐτῇ φασι. λέγουσι γὰρ ποιὸν καθ' ἓν μὲν σημαινόμενον πᾶν τὸ κατὰ διαφορὰν εἴτε κινούμενον εἴη εἴτε ἐχόμενον καὶ εἴτε δυςαναλύτως εἴτε εὐαναλύτως ἔχει· κατὰ τοῦτο δὲ οὐ μόνον ὁ φρόνιμος καὶ ὁ πὺξ προτείνων ἀλλὰ καὶ ὁ τρέχων ποιοί· καθ' ἕτερον δὲ καθ' ὃ οὐκέτι τὰς κινήσεις περιελάμβανον ἀλλὰ μόνον τὰς σχέσεις. ὃ δὴ καὶ ὡρίζοντο τὸ ἰσχόμενον κατὰ διαφοράν, οἷός ἐςιν ὁ φρόνιμος καὶ ὁ προβεβλημένος. καὶ τούτων δὲ τῶν ἐμμόνως ἰσχομένων κατὰ διαφορὰν οἱ μὲν ἀπηρτισμένως κατὰ τὴν ἐκφορὰν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπίνοιαν εἰσὶ τοιοῦτοι, οἱ δὲ οὐκ ἀπηρτισμένως· καὶ τούτους μὲν παρῃτοῦντο, τοὺς δὲ ἀπαρτίζοντας καὶ ἐμμόνως ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιοὺς ἐτίθεντο· ἀπαρτίζειν δὲ κατὰ τὴν ἐκφορὰν ἔλεγον τοὺς τῇ ποιότητι συνεξισου-*

ποιόν in die *ποιότης*, das Quale in die Qualitas auf. Beide gleichen sich aus und das *ποιόν* schiesst weder über die *ποιότης* über noch behält es einen Mangel, während in den andern Bedeutungen, in welchen das Quale noch von Anderm abhängig ist, ein solcher Ueberschuss über das Wesen oder ein Mangel Statt hat. Wenn z. B. der *φρόνιμος* lediglich das innere Wesen ausdrückt, und sich mit ihm ausgleicht, so enthält hingegen der *ποιός* als *φρονίμως περιπατῶν, διαλεγόμενος* bereits mehr. Die *ποιότης* ergänzt daher das Wesen wie ein Theil.[1]) Sie ist die Differenz, die, mit dem Wesen eins, davon nicht zu trennen ist und weder durch Zeit noch durch äussere Gewalt gebildet, läuft sie in Gedanken und Eigenthümlichkeit aus (*εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα*).[2]) Das heisst im stoi-

---

μένους, ὡς τὸν γραμματικὸν καὶ τὸν φρόνιμον· οὔτε γὰρ πλεονάζει οὔτε ἐλλείπει τούτων ἑκάτερος παρὰ τὴν ποιότητα· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φίλοψος καὶ ὁ φίλοινος· οἱ μέντοι περὶ τῆς ἐνεργείας τοιοῦτοι, ὥσπερ ὁ ὀψοφάγος καὶ ὁ οἰνόφλυξ ἔχοντες μέρη τοιαῦτα, δι' ὧν ἀπολαύουσιν, οὕτως λέγονται· διὸ καὶ εἰ μέν τις ὀψοφάγος, καὶ φίλοψος πάντως· εἰ δὲ φίλοψος, οὐ πάντως ὀψοφάγος. ἐπιλειπόντων γὰρ τῶν μερῶν δι' ὧν ὀψοφαγεῖ, τῆς μὲν ὀψοφαγίας ἀπολέλυται, τὴν δὲ φίλοψον ἕξιν οὐκ ἀνήρηκε. τριχῶς οὖν τοῦ ποιοῦ λεγομένου ἡ ποιότης κατὰ τὸ τελευταῖον ποιὸν συναπαρτίζει πρὸς τὸ ποιόν. διὸ καὶ ὅταν ὁρίζωνται τὴν ποιότητα σχέσιν ποιοῦ οὕτως ἀκουστέον τοῦ ὅρου ὡς τοῦ τρίτου ποιοῦ παραλαμβανομένου. μοναχῶς μὲν γὰρ ἡ ποιότης λέγεται κατ' αὐτοὺς τοὺς Στωϊκούς, τριχῶς δὲ ὁ ποιός.

1) Simplic. ad categ. fol. 12, b. §. 9. *συμπληροῖ τὴν οὐσίαν ὡς μέρος.*

2) Simplic. ad categ. fol. 57, b. §. 19. *Οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύϊ εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις. ἐν δὲ τούτοις εἰ μὴ οἷόν τε κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, οὐκέτι ἔσται γένος ἡ ποιό-*

schen Sinne: ihm liegt der unterscheidende Begriff (*λόγος*) zu Grunde, der gestaltend und begrenzend das eigenthümliche Wesen hervorbringt und nur im Gedanken gefasst wird. Diese wesenhafte *ποιότης* heisst bei den Stoikern *ἕξις*, und zwar mit besonderer Beziehung auf die zusammenhaltende Kraft der Einheit.[1]) Die einzelnen Eigenschaften, die von dieser ersten Einheit begriffen werden, heissen *ἑκτά*, und sie können als die Eigenschaften der Eigenschaft (*ποιότητες ποιότητος*) bezeichnet werden.[2])

της, ἀλλ' ἑτέρως μὲν ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων αὕτη ὑφέστηκε καὶ ὑπ' ἄλλα γένη διὰ τοῦτο ταχθήσεται. Ueber die Lesart *εἰς ἐννόημα* statt *εἰς ἓν νόημα* s. Petersen p. 85, vergl. p. 79. Was über die *ἀσώματα* hinzugesetzt wird, als ob die gegebene Bestimmung nicht darauf passe, ist mehr Folgerung des Simplicius, als Nachricht. Es wird nicht gesagt, wie denn die Stoiker die *ποιότης* der *ἀσώματα*, worunter sie nach Sext. Emp. X, 218 *λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον* verstanden, anders bestimmten. Die *ἰδιότης* ist so zu fassen, wie auch Aristoteles die aus dem Allgemeinen und dem artbildenden Unterschied gebildete Definition ein *ἴδιον* nennt, obzwar er damit sonst im Allgemeinen die abgeleitete Eigenthümlichkeit bezeichnet (top. I, 4. p. 101, b, 18.). Nur ist darunter im stoischen Sinne zugleich die Individualität des Einzelnen begriffen, wie z. B. nach Posidonius im Unterschied von der *οὐσία* Beispiele für das *ἰδίως ποιόν* Individuen sind, wie Dion, Theon. Stob. eclog. phys. I, 21. p. 436. Heeren. Dem *ἰδίως ποιόν* in dieser Bedeutung steht das *κοινῶς ποιόν* entgegen, z. B. Eisen. Simpl. ad categ. fol. 12, b. §. 9.

1) Simplic. ad categ. fol. 55, b. §. 7. In dem dem Censorin zugeschriebenen Fragment zu Anfang: *Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam* (ed. Jahn p. 75, 2.) soll der auffallende Ausdruck *tenor* vielleicht diese *ἕξις* übersetzen.

2) Simplic. ad categ. p. 70, b. §. 103. *καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ ποιότητας ποιοτήτων ποιοῦσιν ἑαυτῶν ποιοῦντες ἑκτὰς ἕξεις.*

Z. B. die Grundeigenschaft (*ἕξις*) des Menschen, das Vernünftige, bedingt und fordert andere Eigenschaften, die darunter stehen (*ἑκτά*). Es liegt in der realen Richtung der stoischen Kategorienlehre, dass zugleich das bestimmt wird, was dieser *ποιότης* als hervorbringend zu Grunde liegt. Es ist im stoischen Sinne ein Hauch (*πνευματικόν τι*)[1]) und insbesondere eine zusammenziehende und verdichtende Kraft, die aus der unterschiedslosen Materie das Eigenthümliche gestaltet (*δύναμις, κίνησις πυκνωτική*).[2])

Wenn diese Ansicht des *ποιόν* richtig ist, so erklären sich daraus mehrere Stellen. Zunächst spricht Simplicius an einem Orte[3]), in welchem er nicht einzelne Kategorien, sondern den von Aristoteles vorangeschickten Begriff des *ὑποκείμενον* erläutert, von zwei Bedeutungen desselben im stoischen Sinne, indem es theils die eigenschaftslose Materie, theils das bezeichnet, was als ein allgemein oder eigenthümlich Qualitatives zu Grunde liegt. Jene Bedeutung fällt mit dem ersten Geschlecht, diese mit dem zweiten, dem qualitativ gewordenen Substrate zusammen, wie die Beispiele des letztern, Eisen, Sokrates beweisen. Es lässt sich nun auch verstehen, warum Gegner der Stoiker geltend machten, dass jeder

---

1) Simplic. ad categ. fol. 55, b. §. 7. Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 43, wo es vom Chrysipp heisst: *ταῦτα κινῶν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων, πάλιν ἐν τοῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαςον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐςιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν. — — — πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαςα καὶ σχηματίζειν.*

2) Simplic. ad categ. fol. 68, b. §. 93.

3) ad categ. fol. 12, b. §. 9.

von uns nach ihrer Lehre aus zwei Substraten bestehe, wovon das Eine (die *οὐσία*) immer fliesse, weder vermehrt noch vermindert (die gestaltlose Materie), das Andere (das *ποιόν*) bleibe und sich vermehre und sich vermindere und alle jenem entgegengesetzte Eigenschaften habe, verwachsen und zusammengefügt und verschmolzen. Offenbar ist der Hauch als das Substrat des Quale bezeichnet. [1])

Wenn man hiernach mit dieser stoischen Lehre Aristoteles vergleicht, so entspricht seine erste Kategorie, die *οὐσία*, erst dem zweiten Geschlecht, aber seine metaphysischen Principien, Materie und Form, sind die Grundlagen der beiden höchsten Geschlechter geworden.

Es folgt das dritte Geschlecht, die *πὼς ἔχοντα*, das sich irgendwie Verhaltende. Es hat eine so weite Bedeutung, dass es beinahe in die *συμβεβηκότα* der aristotelischen Kategorien aufgeht. Dies ist theils Lehre der Stoiker, [2]) theils eine gezogene Folgerung. [3]) Ja, Plotin

1) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 44. *τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ . . .* Wyttenbach ergänzt richtig *ποιόν*. Das von Petersen vorgeschlagene *ὄν* bildet schon dem Ausdruck nach keinen Gegensatz gegen *οὐσία*. Die Stelle des Plutarch erhält durch die Nachricht über Posidonius bei Stobaeus Licht. Ecl. phys. I, 21. p. 436. Heeren. Dort heisst es: *ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν* (als Beispiele gelten Dion, Theon) *δύο μὲν εἶναί φησι τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ.* Was bei Plutarch *ὑποκείμενα* heisst, heisst hier dem aristotelischen Sprachgebrauch entsprechend (s. oben S. 105 ff) *δεκτικά*.

2) Simplic. ad categ. fol. 44, b. §. 37. *ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προσποιούμενος ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πὼς ἔχειν.*

3) Plotin. VI, 1. c. 27. p. 1087, 5. Creuz. c. 29. p. 1090, 14.

ist bereit, selbst das zweite Geschlecht, das *ποιόν*, aus der specifischen Differenz entstehend, in ein *πὼς ἔχον* zu verwandeln; denn es sei nichts anders als ein sich irgendwie in Bezug auf die Materie Verhaltendes. [1]) Die *πὼς ἔχοντα* begreifen daher mit Ausnahme des *πρός τι* alle Kategorien des Aristoteles ausser der Substanz, selbst das Quale (*ποιόν*), inwiefern es nicht durch die specifische Differenz in der Grundeigenschaft bestimmt ist. Das Quantum (*ποσόν*) ist nach den Beispielen des Plotin darunter gerechnet, obwol Simplicius sagt, dass die Stoiker es geradezu übergangen hätten. [2]) Ist die

---

1) Plotin. VI, 1. c. 30. p. 1091, 11. *ἔτι τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα.*

2) Plotin. VI, 1. c. 30. p. 1091, 14. *πῶς δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; πῶς δὲ ὅλως πως ἔχοντα, τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι, καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ Ἀκαδημίᾳ; καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πως ἔχων; οὔτε γὰρ αὐτὸς οὔτε τὰ ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ οὔτε τὰ ἐν τῷ τόπῳ οὔτε ὁ τόπος. Τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πως ἔχον, ἐπεὶ οὐδ' ὁ ποιῶν πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ποιῶν, ἢ ὅλως οὐκ ὢν ἀλλὰ ποιῶν μόνον· καὶ ὁ πάσχων οὔ πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως πάσχων ἢ ὅλως πάσχων οὕτως, ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τό πως ἔχον καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν, ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὔ πως ἔχον ἀλλὰ ἔχον.* Die obigen Beispiele des *ποιόν*, *ποσόν* u. s. w. sind die Beispiele der aristotelischen Kategorien. Simplic. ad categ. p. 16, b. §. 36. *ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα. καὶ δῆλον ὅτι πλεῖστα παραλείπουσι. τό τε γὰρ ποσὸν ἀντικρὺς καὶ τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ· εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν, ὅτι τὸ πέρυσιν ὂν ἤτοι ἐν Λυκείῳ ἢ τὸ καθῆσθαι ἢ τὸ ὑποδεδέσθαι διάκειταί πως κατά τι τούτων, πρῶτον μὲν πολλῆς οὔσης τῆς ἐν τούτοις διαφορᾶς ἀδιάρθρωτος ἡ τοῦ πὼς ἔχειν κοινότης ἐκφέρεται κατ' αὐτῆς. ἔπειτα τὸ κοινὸν τοῦτο πὼς ἔχειν καὶ τῷ ὑποκειμένῳ ἁρμόσει καὶ τῷ ποσῷ μάλιστα.*

obige Ansicht des zweiten Geschlechts (*ποιόν*) richtig, so würde das *ποσόν* in den Fällen, in welchen darin, wie dies bei mathematischen Begriffen geschehen kann, der artbildende Unterschied liegt, unter das *ποιόν* fallen. Wie es indessen die Stoiker damit wirklich gehalten, ist uns nirgends überliefert. Das Verhältniss der *πὼς ἔχοντα* wird zum grossen Theil durch *σχέσις*, wie das *ποιόν* durch *ἕξις* bezeichnet. Während die *ἕξεις*, im ursprünglichen Wesen liegend, aus sich selbst thätig sind, treten die *σχέσεις* als aufgenommene Beschaffenheiten hinzu. [1]) Die *ἑκτά*, welche im eigentlichen Sinne die von der Grundeigenschaft (*ἕξις*) befassten Eigenschaften bedeuten, sind weiter auf die *σχέσεις* ausgedehnt und überhaupt auf das Gebiet der *πὼς ἔχοντα.* [2])

Endlich folgen die bezogenen Begriffe. Simplicius berichtet, dass die Stoiker in diesem Betracht statt Eines Geschlechts zwei zählen, theils *τὰ πρός τι*, theils *τὰ πρός τί πως ἔχοντα.* Ein Beispiel von jenem ist Süsses und Bitteres, von diesem rechts und links, Vater und Sohn, Ursache und Wirkung. [3]) Das *πρός τι* schlechthin verhält sich in der Entstehung zum *ποιόν*, zu dem es hinzutritt, wie die *πρός τί πως ἔχοντα* zu den *πὼς ἔχοντα.* [4])

---

1) Simplic. ad categ. fol. 61, a. §. 38. *τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις.*

2) Simplic. ad categ. fol. 54, a. §. 3. *καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἑκτοῦ ἀπὸ τῶν ἕξεων παρήχθη, ὕστερον δὲ ἐπιδιέτεινε τοὔνομα καὶ ἐπὶ τὰς σχέσεις, οἷον προβολήν, κάθισιν, ἐπί τε τὰς κινήσεις, οἷα ἐστὶν ἡ περιπάτησις, ἐπί τε τὰς συνθέτους ἐκ κινήσεων καὶ σχέσεων καταστάσεις, οἷα ἡ ὄρχησις εἴη.*

3) Simplic. ad categ. fol. 42, b. §. 25.

4) Simplic. ad categ. fol. 43, a. §. 26. *ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ πρός τι.*

Das *ποιόν* ist nach der specifischen Differenz (*κατὰ διαφοράν*) bestimmt. Die daraus hervorgehenden Eigenschaften sind entweder Eigenschaften des Dinges an und für sich (*καθ' αὑτά*), oder sie tragen, obwol nach eigener Differenz bestimmt (*κατὰ διαφοράν*), eine Beziehung zu anderen in sich (*τὰ πρός τι*, also eigentlich *τὰ πρός τι ποιά*), z. B. *ἕξις, ἐπιστήμη, αἴσθησις*. Schon die Beispiele, wie *ἕξις*, zeigen, dass die *πρός τι* auf die *ποιά*, in welchen die *ἕξις* herrscht, zurückgehen; und es ist unrichtig so einzutheilen, dass die *πρός τί πως ἔχοντα* entweder *πρός τι* sind oder *πρός τί πως ἔχοντα* (im engern Sinn). Selbst der Ausdruck wäre ohne bezeichnende Kraft. Während die *πὼς ἔχοντα* zwar nur die hinzugetretenen Eigenschaften, aber nach einer innern Differenz begreifen, sind in den *πρός τί πως ἔχοντα* die Eigenschaften nach aussen bezogen, z. B. ähnlich, rechts links, Vater Sohn, Ursache Wirkung. Daher treten die *πρός τί πως ἔχοντα* sowol in Gegensatz gegen die *καθ' αὑτά* im *ποιόν*, als auch gegen das *κατὰ διαφοράν* im *πὼς ἔχον*. Wollte man die bezogenen Begriffe eintheilen, so müsste man das *πρός τι* in allgemeiner Bedeutung an die Spitze stellen und darunter das *πρός τι* im engern Sinne (*πρός τι ποιόν* — ein Ausdruck, der indessen nicht überliefert ist) und *πρός τί πως ἔχον* befassen.[1]) Das *πρός τι* bezeichnet Begriffe, die, nach einem eigenen Gepräge bestimmt, nach einem Andern hinsehen. Die *πρός τί πως ἔχοντα* sind solche, welche ein Ding treffen oder nicht treffen können, ohne dass dieses sich selbst verändere. So wird z. B. rechts und links nur nach dem Verhältniss zu einem Andern betrachtet und kann sich dadurch ändern, dass dies allein sich ändert, während sich z. B.

---

1) Simplic. ad categ. fol. 43, b. §. 26. *τῷ μὲν πρός τί πως ἔχοντι τὸ πρός τι ἕπεται, τῷ δὲ πρός τι οὐκέτι τὸ πρός τί πως ἔχον.*

das Süsse und Bittere nur ändert, indem sich ihre eigene Kraft mitändert.[1])

Insbesondere tritt in Bezug auf die beiden ersten Geschlechter der reale Charakter der stoischen Kategorienlehre hervor. Wenn sich bei Aristoteles diese reale Betrachtung nur in der Eintheilung der einzelnen Kategorien fand, ist sie bei den Stoikern zugleich ins Princip gerückt. Indessen ist die Subsumtion schwierig geworden. Das erste Geschlecht, die eigenschaftslose Materie, bleibt eigentlich für sich, und es kann ihm nichts untergeordnet werden. Was unter das zweite und was unter das dritte Geschlecht gehört, ist eine Frage, welche die beim Aristoteles bemerkte Schwierigkeit wiederholt, inwiefern die specifische Differenz und die Eigenschaften in zwei Kategorien geschieden wurden. Da die *πὼς ἔχοντα* durch die Grundeigenschaften mitbedingt sind, so kommt es darauf an, wo die von der *ἕξις* begriffenen *ἑκτά* enden, um einer andern Kategorie Platz zu machen. Die *πὼς ἔχοντα* sind so weit gefasst, dass sie, wie schon die Alten bemerken, was zu unterscheiden ist, vermischen.

---

1) Simplic. ad categ. fol. 42, b. §. 25. *πρός τι μὲν λέγουσιν, ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον, πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥςε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔςαι, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιςήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχον ἔςαι· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προςδέονται πρὸς τὴν ὑπόςασιν* u. s. w. Die ganze Stelle, auf den ersten Blick in einigen Punkten unklar, hellt sich durch die obige Ansicht der *πρός τι* und *πρός τί πως ἔχοντα* auf. In Bezug auf die allgemeine Bedeutung des *κατὰ διαφοράν*, das sowol für die specifische Differenz, wie für die hinzukommenden Eigenschaften gilt, vergl. Simpl. ad categ. fol. 55, a. §. 5.

Im Einzelnen ist es nicht möglich an einer fragmentarisch zur Einheit zusammengefundenen Lehre die philosophische Kritik zu üben. Es fehlen dazu die sichern Haltpunkte.

Dass sich übrigens die stoische Kategorienlehre auf dem Grund der aristotelischen gestaltete, ersieht man aus Obigem leicht.

7. Von einer epikurischen Kategorienlehre wissen wir nichts, und schwerlich gab es eine solche in einem System, dessen Anhänger die Dialektik wie überflüssig zurücksetzen,[1]) Syllogismen und Inductionen verachten[2]) und die Definitionen, in deren Gefolge die Kategorien nothwendig entstehen, aufheben.[3])

Ebenso wenig dürfen wir bei den Akademikern und Skeptikern, welche das logische Element in der Wissenschaft befehden, eine eigene Kategorienlehre suchen. Es folgen daher die Neu-Platoniker.

8. Plotin setzt zu einer Kategorienlehre neu an; aber was er hervorbringt, ist eine Art Vereinigung platonischer und aristotelischer Elemente. Er handelt in drei Büchern von den Kategorien; im ersten Buch der sechsten Enneade unterwirft er Aristoteles und die Stoiker einer Beurtheilung, im zweiten behandelt er die Kategorien des Intelligibeln, im dritten die Kategorien des Sinnlichen. Er bekämpft den Aristoteles, aber was er selbst giebt, steht ganz und gar auf dessen Grundlage; nur dass er hier, wie sonst, sich bestrebt, die aristotelischen Elemente dem Plato dienstbar zu machen. Aber es fragt sich, ob es eine harmonische Mischung geworden, oder ob es ein Gemenge geblieben.

---

1) Diog. Laert. X, 31.

2) Polystratus de iniusto contemtu, vol. Herculan. IV. 1832. col. 4

3) Cic. de fin. I, 7.

Seine Erörterungen schliessen sich so wenig zu einem Ganzen ab, dass viele Betrachtungen Aporien bleiben, wie z. B. VI, 1, 3. über die erste und zweite *οὐσία*, VI, 1, 4., ob die Bewegung durch die Zeit oder die Zeit durch die Bewegung zum Continuum werde, VI, 1, 18. VI, 1, 22. über Thun und Leiden u. s. w.

Plotin erklärt die Kategorien des Aristoteles insbesondere darum für unvollständig, weil sie das Intelligible (*τὰ νοητά*) nicht berühren. Denn dieselbe *οὐσία* könne nicht dem Intelligibeln und Sinnlichen gemeinsam sein.[1])

Was er im Einzelnen an Aristoteles tadelt, nimmt er zum Theil später selbst auf, wie z. B. wenn er an dem Begriff der *οὐσία* tadelt, dass er unbestimmt bald Materie, bald Form, bald das aus beiden Bestehende bezeichne, und doch dasselbe wiederholt,[2]) oder wenn er das *ποτέ* ins *ποσόν*, das *ποῦ* ins *πρός τι* oder *ποσόν* überspielt und doch Zeit und Ort als eigene Kategorie aufführt.[3])

In Anderem hat Plotin den eigenthümlichen Gesichtspunkt des Aristoteles verkannt, wie z. B. wenn er die Rede, die Zeit darum unter der Kategorie des Quantum bestreitet, weil sie nicht als solche und in ihrem ursprünglichen Wesen Quanta sind.[4]) Aristoteles hatte das Quantum als *συμβεβηκός* bestimmt, und daher trifft der Einwand nicht. Statt des *ποιεῖν* und *πάσχειν* will Plotin

---

1) VI, 1, 1.

2) VI, 1, 2., vergl. VI, 3, 3., wie überhaupt die Behandlung der *οὐσία* VI, 3, 4. in völliger Abhängigkeit vom Aristoteles steht.

3) VI, 1, 13 u. 14., vergl. VI, 3, 3. *τὰ δ' αὐτὰ ἐν ἐκείνοις* (das, worin die Substanzen sind) *ὡς τόπος καὶ χρόνος*. p. 1134, 10. Creuzer.

4) VI, 1, 5.



die Kategorie der Bewegung, oder da diese eine unvollendete Energie ist, *ἐνέργεια*,[1]) während bei Aristoteles vielmehr der Gegensatz von *δύναμις* und *ἐνέργεια* durch die verschiedenen Kategorien durchgeht, wie gezeigt wurde.

Andere Einwürfe liegen nahe und sind zum Theil darin begründet, dass auch schon dem Plotin eine nähere Erklärung des Aristoteles über die betreffenden Kategorien fehlte, wie z. B. bei *ἔχειν*, wo die enge Beschränkung getadelt wird,[2]) und bei *κεῖσθαι*, wo auf die Beispiele *ἀνάκειται*, *κάθηται* der Angriff geschieht, da sich darin zwei Kategorien vereinigen sollen, wie etwa *ἐνέργεια* oder *πάσχειν* und *σχῆμα*.[3])

Anderes greift indessen in die eigene Auffassung der Sache tiefer ein, wie z. B. wenn die Gestalt (*σχῆμα*), welche Aristoteles ins Quale setzt, als Differenz der Grösse unter das Quantum gebracht wird,[4]) und wenn die Theile, welche Aristoteles als selbstständig gedacht unter die Substanzen rechnete, zum Relativen gezogen werden.[5])

Bei Plotin musste nach seiner ganzen Richtung das Gewicht auf die Scheidung des Intelligibeln und Sinnlichen fallen. Wir betrachten die Kategorien, die er für das eine und für das andere bestimmt.

Mit dem Seienden darf nicht das Werdende, welches das Abbild ist, vermischt werden.[6]) Denn im sinnlichen

---

1) VI, 1, 16.

2) VI, 1, 23.

3) VI, 1, 24.

4) VI, 3, 14.

5) VI, 3, 27. p. 1176, 18. Creuzer. *καὶ τὸ πρός τι δὲ, ὅταν σχέσις οὐσίας ποιῇ αὐτό, οὐχ ᾗ οὐσία, ἔςαι πρός τι, ἀλλ' ᾗ καθ' ὃ μέρος τινός, οἷον χεὶρ ἢ κεφαλὴ ἢ αἴτιον ἢ ἀρχὴ ἢ ςοιχεῖον.*

6) VI, 1, 1. VI, 2, 1.

Gebiet ist kein Sein, sondern nur Wechsel und Fluss.[1]) Zwischen beiden findet keine Gleichheit des Wesens, sondern nur Gleichheit entsprechender Verhältnisse und des Namens Statt.[2])

Die Geschlechter des Seienden sind Principe und zwar in sich einfach; denn in den ersten Geschlechtern ist die Eintheilung keine Zusammensetzung. Sie erfüllen das Wesen.[3])

Das Seiende ist das Eins; aber dies Eins ist nicht als Prädicat Geschlecht des Uebrigen.[4]) Das Eine ist das Ganze.[5]) Es ist den Ideen immanent (*ἐνυπάρχει*), wie der Punkt der Linie.[6]) Das Eins hat in den Dingen verschiedene Grade, aber sie suchen es als das Gute, und das Eins ist noch in dem Unbelebten Grund des Guten.[7]) Daher ist auch das Gute, wenn es das Erste

---

1) VI, 3, 2.

2) VI, 3, 1. p. 1130, 13. *δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν*, vergl. über *ἀναλογία* in diesem Sinne oben S. 154 f.

3) VI, 2, 2. p. 1095, 12. *οὐ μόνον γένη ταῦτα εἶναι ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν.* vergl. VI, 2, 14. p. 1117, 2.

4) VI, 2, 3. Auch hier steht Plotin auf aristotelischem Boden; denn auch Aristoteles nahm das *ἕν* und *ὄν* nicht für Geschlechter und Kategorien. Vergl. oben S. 65 ff. Das ausgeleerte Eins ist dem Plotin das Höchste. VI, 2, 9. p. 1108, 4. *τὸ μὲν οὖν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, ἐν ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόςεςι, μὴ ψυχὴ, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο, ὥςε οὐδὲ γένος.*

5) VI, 2, 3. p. 1098, 6. *ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ᾽ οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον ςοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαςῆς ἓν εἰς πάντα* u. s. w.

6) VI, 2, 10.

7) VI, 2, 11 u. 12.

bedeutet, ohne Prädicat und Geschlecht von keinem Dinge. [1])

Aber das Eins ist vieles und das Viele ist nothwendig von dem Eins, wie umgekehrt die Körper, in sich vielfach, doch in eine Einheit zurückgehen. [2])

Wie die Seele ursprünglich einfach von innen Unterschiede setzt und das Leben aus ihrem Wesen ist: so ist im Intelligibeln das Seiende Leben. [3]) Es ist daher Bewegung (*κίνησις*) und Ruhe (*ϛάσις*), und zwar das letztere nicht bloss, weil die Bewegung die Natur des Seienden nicht aus sich heraushebt, sondern weil das Seiende zunächst Ruhe ist. [4])

Die Bewegung des Seienden ist Gedanke (*νόησις*). Die Idee ist in Ruhe, da sie Grenze ist, und der Verstand ist die Bewegung derselben. Die drei gewonnenen Begriffe (*ὄν, κίνησις, ϛάσις*) sind, wenn sie gedacht werden. Sie sind jeder eins und gehen in eins zusammen, und sind doch verschieden. Daher tritt zu ihnen das Selbige und Andere hinzu (*ταὐτότης* und *ἑτερότης*). [5])

Diese fünf Begriffe (*ὄν, ϛάσις, κίνησις, ταὐτότης, ἑτερότης*) sind die ursprünglichen; sie sind die ersten Geschlechter (*πρῶτα γένη*); alle übrigen sind später.

---

1) VI, 2, 17.

2) VI, 2, 3 u. 4.

3) VI, 2, 5 u. 6.

4) VI, 2, 7. p. 1104, 6. *κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης, οὐκ ἐξιϛάσης τὴν ἐκείνου φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειόν που οὔσης, ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ ϛάσιν ἐπειςάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος· προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς ϛάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν οὔσης.*

5) VI, 2, 8.

Die Zahl entsteht aus ihnen und mit der Zahl die Grösse, jene in der Mischung von Bewegung und Ruhe, diese aus der Bewegung.[1]) Das Quale folgt dem Wesen, und das Wesen wird nicht aus den Qualitäten ergänzt. Denn sonst wäre das Wesen später.[2]) Selbst das Gute, wenn es nur eine Qualität bedeutet, steht nach.[3])

Die übrigen Kategorien *πρός τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι* gehören nicht zu den ersten Geschlechtern; denn sie sind nicht in sich einfach, sondern setzen eine Mehrheit voraus.[4])

Die Bewegung und Ruhe, das Selbige und Andere sind mit dem Seienden eins; und es ist nicht erst seiend und dann bewegt, noch ist es seiend und dann in Ruhe; und das Selbige und Andere sind nicht später; sondern sie sind alle zumal und zusammen das Wesen.[5])

Die Schönheit, Wissenschaft, Tugend sind Energien,

---

1) VI, 2, 13. p. 1116, 6. *ἢ ὅλως ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν μίξει κινήσεως καὶ ςάσεως, τὸ δὲ μέγεθος κίνησίς τις, ἢ ἐκ κινήσεως, τῆς μὲν κινήσεως εἰς ἀόριςον προϊούσης, τῆς δὲ ςάσεως ἐν τῇ ἐποχῇ τοῦ προϊόντος μονάδα ποιούσης.*

2) VI, 2, 14. Wenn es zur nähern Bestimmung der eigentlichen Qualität p. 1117, 8. heisst *τὰ μὲν τῆς οὐσίας συμπληρωτικὰ ὁμωνύμως ποιὰ εἶναι:* so ist das eine aristotelische Bestimmung, nur in andere Worte gekleidet. Denn Aristoteles sonderte die specifische Differenz als ein Quale des Wesens vom *ποιόν* und zog sie in die *οὐσία.*

3) VI, 2, 17.

4) VI, 2, 16.

5) VI, 2, 15. p. 1118, 6. *οὐ γὰρ ἔςιν ὄν, εἶτα κεκίνηται, οὐδὲ ἔςιν ὄν, εἶτα ἔςη· οὐδὲ πάθος ἡ ςάσις· καὶ ταὐτὸν δὲ καὶ θάτερον οὐχ ὕςερα, ὅτι μὴ ὕςερον ἐγένετο πολλά, ἀλλ' ἦν ὅπερ ἦν ἕν, πολλά· εἰ δὲ πολλά, καὶ ἑτερότης, καὶ εἰ ἓν πολλά, καὶ ταὐτότης.*

Bewegungen des Seienden.[1]) Die Thätigkeit zum Eins ist das Gute und das ist das Leben des Seienden.[2])

Hierin erscheint die Grösse des vollkommenen Verstandes.[3])

Da in dem Seienden auch das Andere ist, so geht es dadurch in die Vielheit; aber in dem Verstand, der Ideen sieht, verliert es sich noch nicht ins Unbestimmte und Unendliche.[4])

Auf solche Weise fasst Plotin die Geschlechter des *νοητόν*. Es braucht nicht erinnert zu werden, dass die fünf Begriffe des platonischen Sophisten zu Grunde liegen. Die Ableitung des Selbigen und Andern ist vom Sophisten nicht verschieden. Sonst hat Plotin die dort dialektisch behandelten Begriffe mit Anschauung überkleidet und ihnen ein Leben geliehen, das er mitten im Unsinnlichen der Analogie des Sinnlichen entnommen hat.

Suchen wir nun die Kategorien des Sinnlichen auf, welche Plotin im dritten Buch der sechsten Enneade behandelt.

Wie die sinnliche Welt ein Abbild der intelligibeln ist, so werden auch den fünf Geschlechtern derselben Kategorien entsprechen; obzwar dem Wesen nach verschieden, werden sie jenen im Verhältnisse gleichen. Durch die Natur des Andern werden sonst die Geschlechter sich mehren.[5])

Plotin schwankt in der eigenen Eintheilung, zieht

---

1) VI, 2, 18. und daselbst p. 1121, 4. *ἔςι δὲ καὶ ἡ ἐπιςήμη αὐτοκίνησις ὄψις οὖσα τοῦ ὄντος καὶ ἐνέργεια, ἀλλ' οὐχ ἕξις.* Die ursprüngliche Thätigkeit ist auf diese Weise im Unterschied der erworbenen bezeichnet.

2) VI, 2, 17., besonders p. 1120, 9. ff.

3) VI, 2, 20 u. 21.

4) VI, 2, 22. p. 1127, 11. *καὶ τὴν τοῦ θατέρου φύσιν συνοῦσαν ἔχων εἰς πολλὰ γίγνεται (ὁ νοῦς).*

5) VI, 3, 1.

einiges in Eins zusammen und beschränkt sich zuletzt auf fünf Geschlechter.[1]) Sie sind erstens Substanz (*οὐσία*), bald die Materie, bald die Form, bald das aus beiden Bestehende bezeichnend, zweitens das Relative (*πρός τι*), z. B. Ursache sein, Element sein, drittens die Accidenzen in der Substanz, Quantum, Quale, viertens das, worin die Substanzen sind, Ort, Zeit, fünftens ihre Thätigkeiten und ihr Leiden als Bewegungen.

Hiernach behandelt Plotin die einzelnen Kategorien, aber er lässt Zeit und Ort fallen und übergeht das Re-

---

1) VI, 3, 3. p. 1133, 11. *πῶς δὲ λέγομεν; ἔστι δὴ πρῶτον οὕτως, τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δ' εἶδος, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, τὰ δὲ περὶ ταῦτα, τῶν δὲ περὶ ταῦτα τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα, τῶν δὲ συμβεβηκότων τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ παρακολουθήματα, καὶ τὴν μὲν ὕλην, κοινὸν μὲν καὶ ἐν πάσαις ταῖς οὐσίαις, οὐ μὴν γένος, ὅτι μηδὲ διαφορὰς ἔχει. εἰ μή τις τὰς διαφορὰς κατὰ τὸ τὴν μὲν πυρίνην, τὴν δὲ τὴν ἀέρος μορφὴν ἔχειν. — — — — τὰ δὲ κατηγορούμενα μόνον ἐν τῷ πρός τι ἂν εἴη, οἷον αἴτιον εἶναι, στοιχεῖον εἶναι.* Der Gegensatz *τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα* scheint darauf hinzudeuten, dass die Beziehung nicht real, sondern nur in der Reflexion gefasst ist, wie z. B. das *πρότερον* und *ὕστερον* in dem Zusammenhang der Ursache VI, 1, 6. p. 1053, 16., obwol das *πρός τι* einen weitern Umfang hat. *τῶν δὲ ἐν αὐτοῖς συμβεβηκότων*, heisst es weiter, *τὸ μὲν ποσὸν εἶναι, τὸ δὲ ποιὸν εἶναι, ἃ ἐν αὐτοῖς· τὰ δ' αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, ὡς τόπος καὶ χρόνος, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν καὶ πάθη, ὡς κινήσεις, τὰ δὲ παρακολουθήματα, ὡς τόπος καὶ χρόνος, ὁ μὲν τῶν συνθέτων, ὁ δὲ τῆς κινήσεως, ὁ χρόνος. Καὶ τὰ μὲν τρία εἰς ἓν εὕροιμεν κοινόν τι τὴν ἐνταῦθα ὁμώνυμον οὐσίαν· εἶτα τὰ ἄλλα ἐφεξῆς, πρός τι, ποσόν, ποιόν, ἐν χρόνῳ, ἐν τόπῳ, κίνησις, τόπος, χρόνος, ἢ ληφθέντος τόπου καὶ χρόνου, περιττὸν τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τόπῳ· ὥστε εἶναι πέντε, ὡς ἓν τῶν πρώτων τριῶν· εἰ δὲ μή, εἰς ἓν τὰ τρία ἔσται, ὕλη, εἶδος, συναμφότερον, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις, ἢ καὶ ταῦτα εἰς τὸ πρός τι· περιεκτικὸν γὰρ μᾶλλον.*

lative. Letzteres sieht wie eine Lücke aus; denn was am Schluss des Buchs (VI, 3, 27. p. 1176, 17.) in wenigen Bemerkungen nachgeholt wird, kann nicht für eine Betrachtung gelten, die sich den Ausführungen der übrigen Kategorien an die Seite stellen könnte.

Was über die Substanz gesagt ist, sind zunächst aristotelische Bestimmungen.[1]) Auch was zur Eintheilung der Substanzen hinzugesetzt ist, obzwar sich dies sehr im Allgemeinen hält, ruht auf aristotelischen Begriffen.[2]) Nur treten neuplatonische Betrachtungen hinzu, die mehr den metaphysischen Standpunkt, als die logische Kategorie treffen. Die sinnliche Substanz hat das Sein von der intelligibeln, die Accidenzen von der Substanz; aber die Substanz hat es von den Accidenzen, in dieser Bestimmtheit zu sein. Das Sein kommt nicht von der Materie, sondern es geht umgekehrt das Sein vom Höhern auf das Niedere. Die sinnliche Substanz ist keine wahre Substanz (*οὐσία*), sondern nur ein Schatten der wahren, eine Vermischung von Qualitäten und Materie.[3])

Im Quantum wird die aristotelische Eintheilung in Continuum und Discretum angenommen und die Gestalt (*σχῆμα*), die Aristoteles ins Quale setzte, wird ins Quantum gezogen.[4])

Im Quale wird theils Aristotelisches ausgeführt und näher untersucht, wie der Begriff des *ἐναντίον*, des *ἧττον καὶ μᾶλλον*,[5]) theils bestritten, wie z. B. dass *πάθος*

1) VI, 3, 4 u. 5., vergl. p. 1136, 1. *οὐσία τοίνυν ὅ ὅπερ ἐςὶν αὐτοῦ ἐςιν.*

2) VI, 3, 9 u. 10., vergl. p. 1145, 15. das *πρότερον τῇ φύσει.* p. 1146, 1. *συνδυασμός* zur Bestimmung der Elemente u. s. w.

3) VI, 3, 6—8.

4) VI, 3, 13 u. 14.

5) VI, 3, 20.

eine Art des Quale sei, da es vielmehr zur *κίνησις* gehöre.[1])

In der Behandlung der *κίνησις* wird man allenthalben an Aristoteles Physik erinnert, aber der neuplatonische Aufputz fehlt nicht.[2])

Plotin hat den Zusammenhang zwischen dem Intelligibeln und Sinnlichen einigermaassen vermittelt. Denn dem Seienden ist das Andere (*ἕτερον*) beigegeben und das Sinnliche ist ein Abbild des Intelligibeln (*νοητόν*), und das Eins setzt vieles aus sich. Aber dies löst nicht die Schwierigkeit, sondern schärft sie. Es müssten hiernach die Kategorien des Sinnlichen als ein Gegenbild den intelligibeln entsprechen — woran viel, wenn nicht alles, fehlt. Plotin hat es zwar nach einer einzelnen Aeusserung gewollt, aber nirgends gezeigt. Der Fünfzahl im Intelligibeln gehen fünf Kategorien im Sinnlichen zur Seite; aber wer die Ableitung oder vielmehr Zusammenrechnung der letztern erwägt, muss diese Uebereinstimmung der Zahl für äusserlich und zufällig halten. Endlich wird die Subsumtion, auf die es in einer Kategorienlehre wesentlich ankommt, zweideutig. Plotin verräth es selbst, und zwar besonders da, wo es sich fragt, welche Qualitäten unter das Intelligibele, welche unter das Sinnliche zu stellen sind.[3]) Z. B. die Künste, die das Schöne im Materiellen darstellen, die Tugenden, die sich im Handeln offenbaren, Wissenschaften, wie Geometrie und Arithmetik, haben eine

---

1) VI, 3, 19.

2) VI, 3, 21 ff. Die Erklärung der *κίνησις* p. 1167, 10. *ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο ὃ λέγεται δύνασθαι* ist im Grunde die aristotelische (*ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια* phys. III, 2.), nur populär gefasst, und dieselbe wird poetisch ausgesprochen p. 1167, 18. *εἶδος ἐγρηγορὸς ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσι τοῖς ἑστηκόσιν.*

3) VI, 3, 16 u. 17.

geistige und eine sinnliche Seite. Unter welches Gebiet soll man sie unterbringen oder soll man sie doppelt aufführen und unter beides stellen? Ueberhaupt zeigt es sich hier, was schon von uns bei Plato bemerkt wurde, dass sich die Begriffe des Sophisten, die Plotin für das intelligibele Gebiet annahm, zur Subsumtion nicht eignen und daher nicht eigentlich Kategorien sind.

Es ist von einer Seite anzuerkennen, dass Plotin, dem platonischen Standpunkt gemäss, das Logische im Metaphysischen begründet; aber auf der andern Seite hat die klare logische Aufgabe, die scharfe Eintheilung und die sichere Unterordnung darunter gelitten. Es ist bei Plotin das Fremde zum grossen Theil verworfen, aber das Eigene nicht durchgeführt und doch nur am Fremden versucht.

Eine so gestaltete Kategorienlehre konnte unmöglich darauf rechnen, als eine neue über die alte zu siegen und als eine selbstständige durchzudringen. So geschah es denn, dass schon Porphyrius, der nächste Schüler des Plotin, der Herausgeber seiner Werke, die überall gegen die aristotelischen Kategorien aufgeworfenen Schwierigkeiten in einer eigenen Schrift löste [1]) und jene Einleitung in die Kategorien des Aristoteles schrieb, welche, im Mittelalter vielfach im Gebrauch, dazu beitrug, das Ansehen der aristotelischen Kategorien zu sichern. Simplicius, der die Reihe der Neuplatoniker schliesst, sonst voll Verehrung des Plotin, widerlegt dessen Einwürfe gegen die Kategorien des Aristoteles in seinem Commentar ausführlich.

---

1) Simplicius im Anfang seines Commentars. *Πορφύριος ἐξήγησίν τε ἐντελῆ τοῦ βιβλίου καὶ τῶν ἐνστάσεων πασῶν λύσεις οὐκ ἀπόνως ἐν ἑπτὰ βιβλίοις ἐποιήσατο τοῖς Γεδαλίῳ προσφωνηθεῖσιν.* Schol. coll. p. 40, a, 34.

So steht Plotins Kategorienlehre vereinzelt und bleibt ohne Wirkung.

9. Da Proklus dialektische Emanationslehre unmittelbar nichts Neues für die Kategorien ergiebt, so treibt uns schon die Strömung der Geschichte zu jenen Gestalten der Gedankensysteme, welche in der christlichen Offenbarung den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Bildung haben. Wir suchen in der patristischen und scholastischen Philosophie vergebens eine wesentliche Umformung der Kategorienlehre. Selbst logische Fragen, wie der Jahrhunderte lang geführte Streit des Nominalismus und Realismus, gingen so tief nicht; denn aus dem Schoosse der Theologie entstanden, blieben sie von der Theologie gebunden. Sie brachten es zu keinem selbstständigen Erzeugniss und die aristotelischen Kategorien herrschen durch sie hindurch.

Schon Clemens von Alexandrien hat in einer Stelle der Stromata, in welcher er in eklektischer Weise über logische und metaphysische Principien handelt, die aristotelischen Kategorien vollständig anerkannt. [1])

Augustin las, wie er in den Confessionen erzählt (IV, 28), im zwanzigsten Jahre die Kategorien des Aristoteles wie ein Buch von grossem Ansehen; aber er erkannte schon damals, dass durch die Kategorien Gottes Wesen nicht zu erschöpfen sei. Später benutzt er sie, um Gottes Natur auszudrücken, welche wir, wie das Endliche, durch die Kategorien denken, aber jenseits der Kategorien setzen müssen. De trinitate V, 1 und 2. *Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla*

1) Clement. Alexandr. stromat. VIII. p. 782, Ed. Colon. 1688.

eius mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quid non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc dicitur, essentia. Es sind hier im Grunde die aristotelischen Kategorien benutzt, um jenen platonischen Gedanken, der Gott als das Seiende dem Werden gegenüberstellt, vielseitig zu bezeichnen.

Wie Augustin im Mittelalter zu einem Thema wird, das den mannigfaltigen Ausdrücken der Theologie zu Grunde liegt: so begegnen wir später ähnlichen Gedanken, wie z. B. bei Abälard in der Introductio ad theologiam II. p. 1071.[1]) Da unser Denken und Reden an die Kategorien gebunden ist, so vermögen wir von Gott nicht nach der Wahrheit zu denken und zu reden. Denn Gott fällt unter keine derselben; zuverlässig nicht unter die neun Kategorien der Accidenzen, aber auch nicht unter die Substanz, da jede Substanz unter einer Form steht und ihre Accidenzen hat, was von Gott nicht behauptet werden kann.

Im Mittelalter ging unter dem Namen des Augustin ein Buch über die aristotelischen Kategorien (de categoriis), welches, da es viel und schon früh gelesen wurde, zur Befestigung ihres Ansehns ohne Zweifel beitrug. Nach innern und äussern Gründen ist es indessen später als unächt erkannt;[2]) und es gilt uns nur als ein Denkzeichen der zu dauernder Herrschaft gekommenen aristotelischen Begriffe.

Wir finden daher die aristotelischen Kategorien in

1) H. Ritter, Geschichte der Philosophie. VII. p. 421.

2) s. d. Ausgabe der Benedictiner Venet. 1729. im Anhang des ersten Bandes.

vielfacher Anwendung und ohne einmal der eigentlichen Scholastiker zu gedenken, welche den ganzen Aristoteles commentirten, wie z. B. des Albertus Magnus, des Thomas von Aquin, begegnen wir ihnen oft. Es mag genügen, beispielsweise einige Proben namhaft zu machen.

Wir brauchen des Boëthius nicht zu erwähnen, der das Organon übersetzte und durch den die logische Bildung und die philosophische Terminologie des Mittelalters hindurchging.

Schon vor dem Boethius finden wir die aristotelischen Kategorien, ähnlich wie beim Augustin, in der abendländischen Kirche, z. B. beim Claudianus Mamertus de statu animae I. 19.[1])

Der Mönch Johannes Damascenus (gest. 754.), der die christlichen Glaubenslehren durch Anwendung aristotelischer Formeln für die griechische Kirche systematisirte, benutzt in seinem Werke *πηγὴ γνώσεως* auch die aristotelischen Kategorien, da namentlich dessen erster Theil (*φιλοσοφικά*) logische Bestimmungen behandelt,[2]) die im Mittelalter, z. B. von Occam, vielfach angeführt werden.

Es finden sich im Mittelalter viele stillschweigende Rückbeziehungen, z. B. im Alcuin, der die Kategorien in solche eintheilt, welche von Gott im eigentlichen Sinne, und solche, welche von Gott nur uneigentlich gebraucht werden können; jene nämlich die Substanz, die Quantität, die Qualität, das Thun und das Verhältniss, diese die übrigen;[3]) bei Gerbert in seiner Schrift, de rationali et ratione uti, welche von der Frage ausgeht, wie es geschehen könne, dass das *ratione uti* als *actus cum*

---

1) H. Ritter, Geschichte der Philosophie. VI. p. 569.

2) Dialect. 40 sqq.

3) d. fide S. Trinitatis. I, 15.

potestate von dem *rationale* als *potestas sine actu*, also der höhere Begriff von dem niedern prädicirt werden könne, und daran logische Erörterungen über Substanz und Accidenz anknüpft;[1]) bei Anselm in dessen kleiner Schrift „de grammatico", welche die Frage aufwirft, ob *grammaticus* Substanz oder Qualität sei, ob erste oder zweite Substanz.[2])

Mit dem Aristoteles gingen die Kategorien in die arabische Philosophie über. Sie liegen z. B. eigenthümlichen ontologischen Betrachtungen der Motakhallim zu Grunde, welche im Interesse der orthodoxen Dogmatik philosophirten. Die Motakhallim untersuchten die zehn Kategorien, um zu zeigen, welche von ihnen dem Schein und welche der Wahrheit der Dinge angehören. Um das Wesen einfach zu denken, hoben sie alle bis auf Substanz und Qualität auf und die Verhältnisse jedes Wesens, Raum, Materie u. s. w. sind nur Schein. Dadurch machen sie die weltlichen Dinge ohnmächtig und zu einem Schatten und nehmen ihnen alle ursächliche Verbindung, um alle Macht allein in Gottes freien ewigen Willen zu legen.[3]) Es ist kein neuer Entwurf, sondern es sind nur metaphysische Bedenken über die objective Geltung der alten.

Wir übergehen Männer, wie Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, die sich eng an den Aristoteles anschliessen. Die aristotelischen Kategorien er-

---

1) Pezii thesaurus anecdotorum. T. 1. P. II. p. 146. p. 148 ff., vergl. z. B. p. 158.

2) vergl. besonders c. 17 u. 27. Anselmi opp. Paris 1645. p. 148.

3) Diese Untersuchung über die Kategorien findet sich bei A. Schmölders, essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. S. 160 ff., vergl. H. Ritter üb. unsere Kenntniss der arab. Philosophie. Göttingen 1844. S. 28 ff. Geschichte der Philosophie. VII. S. 703 ff.

scheinen in einem grössern logischen Zusammenhang mit dem alten Ansehen bekleidet in der *ars Lulliana*.

Raymundus Lullius (oder Lullus), der mit dem glühenden thatkräftigen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums unter den Muhamedanern und mit seinen christlichen Contemplationen die entgegengesetzte Richtung auf logische Abstractionen und Combinationen verband, erdachte seine *ars universalis*, um die Wissenschaft zu erweitern und vielseitig zu machen. Sie erschien Jahrhunderte lang als eine Fundgrube der Begriffe, und Männer, wie Heinrich Cornelius Agrippa, Giordano Bruno, Valerius de Valeriis, ein Venetianer (1589), commentirten die *ars magna*. Die Begriffe werden in Kreise geordnet, von denen wir die vier ersten bezeichnen. Jeder enthält 9 Fächer. Der erste Kreis ist der *circulus subiectorum: deus, angelus, coelum, homo, imaginativum, sensitivum, vegetativum, elementativum, instrumentativum.* Der zweite Kreis ist der *circulus praedicatorum absolutorum*, und zwar enthält er die Begriffe: *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria.* Der dritte Kreis ist der *circulus praedicatorum respectivorum;* diese sind *differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas, minoritas.* Der vierte Kreis enthält die Fragen: *an, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo.* Jeder beliebige Begriff kann unter eine jener Klassen gebracht werden. Indem sich nun jene Kreise, die concentrisch angelegt sind, herumdrehen, ergeben sich alle möglichen Verbindungen, welche ein gegebener Begriff mit den angenommenen Begriffen eingehen kann. Gesetzt nun, dass diese die Gegenstände mit ihren wesentlichsten Eigenschaften und Beziehungen umfassen, so erschöpft die Drehung der Kreise nach und nach alle möglichen Vereinigungen. Es erscheinen in der

weitern Durchführung der Klassen auch die Kategorien des Aristoteles. Nach dem Commentar des Heinrich Cornelius Agrippa[1]) und nach Giordano Bruno[2]) theilt sich das *instrumentativum*, das in dem Kreis der Subjecte den neunten Begriff bildet, in *naturale* und *morale*, und unter jenem stehen die Kategorien, unter diesem die Tugenden. Wir finden sie hingegen sowol in der „ars magna“ als auch in der „ars brevis“ des Lullius an einer andern Stelle, und zwar unter den hundert Formen, durch welche die ganze Kunst Anwendung findet.[3]) Giordano Bruno setzte darin die bedeutendste Seite der lullischen Kunst, dass sich alle Subjecte, alle absoluten und alle relativen Prädicate auf jene neun zurückführen lassen, und stellt dagegen die Kategorien des Aristoteles zurück.[4]) Indessen diese Klassen sind nur aufgestellt, aber nirgends als nothwendig und vollständig abgeleitet. Theils bildeten, scheint es, christliche Gesichtspunkte den Entwurf, wie bei den Begriffen *deus*, *angelus*, theils aristotelische, wie bei den Begriffen *imaginativum*, *sensitivum*, *vegetativum*, denn das *imaginativum* steht, wie bei Aristoteles die Phantasie, zwischen

1) Henr. Cornel. Agripp. comm. in artem brevem Lullii. p. 795., abgedruckt mit dem Raymund. Lullius Argentorat. 1617.

2) Giordano Bruno in der Schrift de compendiosa architectura et complemento artis Lullii. 1582. p. 270. ed. Gfrörer. *Nonum subiectum, quod est instrumentativum, duplex est: naturale videlicet et morale. Primo complectitur novem accidentium genera, ut reliqua omnia entia, praeter octo praedicta (quae sunt in genere substantiae), comprehenduntur. Instrumentale ergo subiectum sunt quantitas, qualitas, relatio et reliqua cum suis speciebus, differentiis, propriis et communitatibus.*

3) ars magna. p. 503. ars brevis. p. 25. ed. Argentorat. 1617.

4) d. compendiosa architectura et complemento artis Lullii. 1582. p. 242. p. 281. ed. Gfrörer.

dem Verstand und der sinnlichen Empfindung; und die Tugenden und Fehler, die zur Ausführung weiter hinzutreten, verrathen, wie die Kategorien der Accidentia, den aristotelischen Einfluss. So ist die Grundlage, die Eintheilung der Begriffe, theils zufällig, theils geborgt. Die Methode der grossen Kunst ist Combination. Was später durch Rechnung gefunden und dargestellt wurde, die Zahl möglicher Verbindungen bei gegebenen Elementen, das ist in der lullischen Kunst durch die wechselnde Drehung der concentrischen Kreise, wodurch die Begriffe zu einander in die verschiedensten Stellungen gerathen, mechanisch erreicht und zur Anschauung gebracht. Solche Verbindungen sind nicht aus der Sache geschöpft, sondern nur zusammengewürfelt; sie schweben nur in der beziehenden Vorstellung, und ob sie in sich möglich sind, diese erste Frage bleibt aussen vor und ist aus der Methode selbst gar nicht zu beantworten. Die Elemente sind, wenn sie auf solche Weise äusserlich auf einander bezogen werden, wie gleichgültig gegen einander genommen, während es darauf ankommt, ob Begriffe einstimmen oder sich widersprechen und welches das eigenthümliche Band ist, wodurch sie gebunden werden. Wirklich kommen in der Anwendung, wie z. B. Lullius seine Kunst auf die Sphäre der Theologie anwendet, die Begriffe schroff und bunt neben einander; und wenn sie so, bald spielend, bald gewaltsam, neben einander erscheinen, sind sie höchstens wie ein aufgegebenes Räthsel eine Anregung des Verstandes, um darüber nachzudenken, ob und wie eine solche Verbindung Sinn haben könne.[1]) Eine solche Methode der äussern Combination

---

1) Mehr kann kaum dem Giordano Bruno zugegeben werden, wenn er de architectura etc. Gfrörer. p. 238. sagt: *Causa efficiens universalis artis Lullianae est intellectus extrin-*

hat bei Wahrscheinlichkeitsrechnungen, bei Lotterien ihre Stelle; aber nicht in Bestimmungen von Begriffen, die das eigenthümliche Wesen der Sache darstellen sollen. Die lullische Kunst ist in der That ein Glücksrad der Logik; aber ob dieses einen Treffer oder eine Niete gebracht hat, dies Wichtigste von allen Dingen, sagt es selbst nicht aus und der Verstand muss anderswoher das Beste nehmen.

Schwerlich kann man hiernach die lullische Kunst als eine neue Gestaltung der Kategorien ansehen.

Der Streit des Realismus und Nominalismus berührte die Kategorien nur mittelbar. Sie blieben dieselben zehn aristotelischen Kategorien, mochte man sie als *universalia ante rem* oder *post rem* betrachten.

Man sieht dies am deutlichsten in der Logik des Wilhelm von Occam. Ausser einigen theologischen Fragen, die sich sogleich in der Logik an die abstractesten Bestimmungen anhängen, erkennt man in der ausführlichen Behandlung der Kategorien immer nur die eigenthümliche Richtung auf die Kategorien, inwiefern sie Allgemeines in der Seele sind, und daher Wörter im Gegensatz gegen die einzelnen Dinge ausser der Seele. Aber diesen Betrachtungen liegen die zehn aristotelischen Kategorien unverändert als überkommenes Substrat zu Grunde.[1])

---

secus agens, haud aliter ad ipsius mentis sese habens elucidationem, quam diurnum astrum (cuius adminiculo videntur omnia quae videntur) ad oculum externum.

1) log. I, 42 ff. fol. 18 ff. nach der Ausg. Paris 1488. Namentlich wird erklärt, dass die zweiten Substanzen keine Substanzen sind I, 42. fol. 19. *et ita patet quod secundae substantiae non sunt nisi quaedam nomina et qualitates praecise significantes substantias et propter hoc et non propter aliud dicuntur esse in praedicamento substantiae.*

10. Als das Mittelalter schied, als sich durch die erweiterte Erde und durch den in seinen Bewegungen umgelenkten Himmel, in der beobachtenden und experimentirenden Physik wie in der kritisch gewordenen Historie, in der Politik der Völker und in der Reform der Kirche eine neue Weltansicht gestaltete: da kehrte man sich auch gegen den Lehrmeister und Schutzherrn, unter welchem sich die alte in den Geistern befestigt hatte; man schlug zum Theil mit solchem Unverstand und zugleich mit solcher Lust auf den Aristoteles los, wie etwa griechische Knaben auf ihren Pädagogen. Da deckte man auch die Blössen der aristotelischen Kategorien auf und glaubte zum Theil mit ihnen fertig zu sein, ehe man noch tief genug in sie eingegangen war; man verwarf sie, ohne eigene an ihre Stelle zu setzen.

Laurentius Valla unterwarf in seinen drei Büchern „disputationes dialecticae“ (Venedig 1499.) die alte Logik einer Kritik und ging darin auf Vereinfachung aus, wie er z. B. die dritte Schlussfigur mit richtigem Blick für eine solche erklärte, welche, nur ein Kunststück, im natürlichen Denken nicht vorkomme. Die Kategorien suchte er auf drei zurückzuführen, *substantia*, *qualitas*, *actio*.[1])

vergl. quodlibeta V. quaestio 21 ff. nach d. Ausg. Argentinae 1491., besonders qu. 23. *utrum praedicamentum componatur ex rebus extra animam vel conceptibus rerum.* Dies letzte wird auch von der *substantia prima* behauptet; denn sie ist Subject des Satzes: *praedicamentum sicut nec propositio non habet nisi triplex esse in mente, in scripto, in prolato.* In der quaest. 21. erklärt Occam jedes Prädicat für eine *intentio secunda*, indem die *intentio prima* ein ursprüngliches Zeichen einer Sache ist, die im Geist an die Stelle der bezeichneten Sache tritt, aber die *intentio secunda* nur ein Zeichen jener ersten, *genus*, *species* u. s. w.

1) dialect. I, 17. p. 680. in den opp. Basil. 1540.

Ferner erhob sich gegen die aristotelischen Kategorien Ludovicus Vives de causis corruptarum artium (III, 2.).

Petrus Ramus, der in der Bartholomäusnacht fiel, schrieb 1543 und 1556 seine „animadversionum Aristotelicarum libri XX" und übte darin nicht ohne einige Gelehrsamkeit, aber mit noch mehr Uebertreibung und fanatischer Rhetorik an den Schriften des Organons seine Kritik und liess auch an den Kategorien nichts Gutes. Aber in seiner eigenen vielgelobten Logik brachte er es nur zu einer Anzahl topischer Begriffe, aber zu keiner Kategorienlehre, und das Beste darin sind doch aristotelische Elemente.

Petrus Gassendus, der Zeitgenosse des Cartesius, schrieb seine exercitationes paradoxicas adversus Aristoteleos 1624 und bestritt auch die aristotelischen Kategorien;[1]) aber in seiner eigenen Logik gab er nichts an ihrer Stelle.

11. Mit diesen verneinenden Bestrebungen lief die Richtung derer parallel, welche zwar in Feindschaft mit dem spitzfindigen Aristotelismus der Scholastiker doch den Aristoteles selbst behaupteten und klarer und reiner erneuern wollten. In diesem Sinne wirkte für die Logik Philipp Melanchthon.

Seine Schriften „de dialectica" (Wittenberg 1534.) und „erotemata dialecticae" (Wittenb. 1549.) stimmen im Wesentlichen überein. Er folgt dem Organon, wiewol minder untersuchend und ableitend, als fasslich überliefernd und durch Beispiele insbesondere theologischer Begriffe

---

1) Petri Gassendi opp. Florent. 1727. tom. III. exercit. paradox. I, 5. p. 118. I, 6. p. 127. I, 7. p. 128. I, 8. p. 134. und besonders II, 3. *quod inepte decem categoriae ut rerum classes distinguuntur.* p. 1[illegible] sqq.

erläuternd. Die Logik bestimmt er als *ars et via docendi. Omnis docendi via et ratio consistit in definiendo, dividendo et argumentando.* War die Logik beim Aristoteles im Wesentlichen Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, so wird sie beim Melanchthon auch dem äussern Zweck des *docere* hingewandt und büsst dadurch an Tiefe ein. Das erste Buch erörtert hiernach die aristotelischen Kategorien. *Praedicamenta sunt certi quidam ordines rerum vitae ac cognitioni atque hinc suppeditantur definitiones, velut ex penu materiam definitionum.* 1) Zwar ist Melanchthon Nominalist, 2) aber die Kategorien sind ihm doch Eintheilung des Seienden (*ens aut est substantia aut est accidens*). Hier und da ergänzt Melanchthon den Aristoteles, wie z. B. bei der Bestimmung der Substanz, dass sie kein Mehr und Minder, keinen Gegensatz zulasse; 3) bisweilen weicht er von ihm ab, wie z. B. wenn er die Rede (*oratio, λόγος*) unter die Qualität stellt 4) und nicht, wie Aristoteles, unter das discrete Quantum; 5) oder er setzt Bestimmungen hinzu, wie z. B. wenn er in der Relation *fundamentum* und *terminus*, 6) *materiale* und *for-*

---

1) Vergl. die Definition des Prädicaments: *est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo.* erotem. dial. 1551. p. 22.

2) l. l. p. 12.

3) l. l. p. 33.

4) l. l. p. 36.

5) s. oben S. 84.

6) l. l. p. 55. *Omne relativum versatur inter duo, quorum alterum vocatur fundamentum, alterum terminus. Fundamentum est res, a qua oritur relatio. Terminus est res, ad quam ordinata est relatio. Inter haec relatio est ipsa applicatio seu ordo fundamenti ad terminum, ut, cum de patre dicimus, fundamentum est persona,*

male[1]) unterscheidet. Endlich giebt er Unterabtheilungen, die Aristoteles nicht hat, jedoch mehr in aufgenommenen und zusammengebrachten, als in abgeleiteten Arten. So z. B. stellt er unter die Relation *ius*, *dominium*, *servitus*, *contractus*.[2]) Trotz dieser Aenderungen und Anwendungen hängt Melanchthon dergestalt von dem überkommenen Aristoteles ab, dass er so äusserlich, wie dieser, die Postprädicamente hinzufügt.[3])

12. Wenn sich von Cartesius bis zur neuesten Zeit durch die bedeutendsten Systeme ein innerer Zusammenhang durchzieht, so dass sie mit einander in Streben und Gegenstreben und Weiterstreben wesentlich verknüpft sind: so erheben sich zunächst im sechzehnten Jahrhundert Systeme, die unverbunden für sich dastehen, aber darin eine Gemeinschaft haben, dass sie der dominirenden Scholastik den Rücken kehren und sich auf die eigene Kraft hinstellen. Zu dieser Richtung gehört Thomas Campanella, der, wie Telesius, sein Vorgänger, auf den Titel seiner Schriften das bezeichnende Wort setzte *iuxta propria principia* oder *iuxta pro-*

---

quae genuit, terminus persona genita, ordo a patre ad filium dicitur paternitas.

1) p. 59. *Fundamentum vocatur materiale relationum, formale dicitur ipse ordo ad terminum, ut materiale limitis est lapis, formale est ordinatio ad significandam distinctionem agrorum.*

2) p. 68. Es zeugt vom Ansehen des Melanchthon, wenn noch Giphanius, der Jurist, gegen eine solche Unterordnung des *ius* unter das Relative Einsage thut. Commentar. in ethica Nicom. Aristotelis. Francofurt. 1608. ad libr. V. p. 330. *Ius est factum, non relatum, ut putavit Philippus, qui et alia iuris verba multa, contractum, obligationem, dominium ad categoriam relationis retulit: perperam, quum vel ad actionem vel ad qualitatem pertineat.*

3) l. l. p. 82.

pria dogmata, und eine umfassende Reform beabsichtigte. In der That trägt er, obwol als Mönch an die alte Kirche gebunden, etwas von der neuen Zeit in sich; denn er nimmt z. B. in dem Buche „de sensu rerum" auf Copernicus wie auf Calvin (II. c. 26.) wenigstens Rücksicht, und die ganze Welt ist ihm Empfindung, Leben, beseelter Leib, das künstlerische Werk Gottes, der die erste Macht und erste Weisheit und erste Liebe ist. Alle Weisheit ist ihm im Gegensatz gegen den nur von ferne treffenden „Syllogismus" der Scholastik und im Gegensatz gegen den Autoritätsglauben, „durch welchen wir nur das Ziel wie mit fremder Hand berühren", lebendige Aneignung und inneres Tastgefühl (*tactus intrinsecus*).[1] Aber das neue Princip ist bei ihm nicht zur Durchbildung gekommen. In der Form und in der Sprache ist er noch gewaltig scholastisch und er vergisst des Spruches, dass man nicht neuen Most in alte Schläuche fassen soll. Er bekämpft den Aristoteles und steht doch mit dem Eigenen auf seinem Grunde.

Campanella schrieb gegen den Aristoteles, insbesondere gegen dessen Theologie, die Schrift „ad doctorem gentium de gentilismo non retinendo" (zuerst Paris 1593). Seine Logik bestreitet aristotelische Elemente, wie z. B. in den Kategorien, und kann doch nicht von ihnen weg.

Seine Kategorienlehre findet sich im zweiten Theile seiner „philosophia rationalis", und zwar im dialecticorum liber primus.[2] Die Kritik der aristotelischen Bestim-

---

1) Metaphys. I. c. 8. *Quidquid tactu intrinsecus percipimus, ita ut illud in nobis et nos in illo simus, sapore eius affecti illud sapimus, quia actio earum est communicatio entitatis.*

2) Thomae Campanellae philosophiae rationalis partes quinque im 2. Theil. Paris 1637. I. c. 4. p. 27 ff. und besonders I. c. 5. p. 56 ff.

mungen flicht er in die eigenen Erörterungen ein, z. B. bei der Substanz,[1]) bei der Qualität,[2]) und fasst sie noch in einem Anhange besonders zusammen.[3])

Campanella setzt an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien zehn andere.

Wie Aristoteles das Eins und das Seiende ausserhalb der Kategorien setzte, weil es durch alle Kategorien durchgeht: so weist Campanella dem Seienden, dem Wahren und Guten eine ähnliche Stellung an und nennt es mit dem scholastischen Ausdruck *transscendens.*[4]). In dem Seienden, dem Wahren und Guten erkennt er das Object seiner metaphysischen Principien (*primalitates*) wieder (*potentia, sapientia, amor*).

Auf diese *termini transscendentes* lässt Campanella seine zehn Kategorien folgen. Sie sind *substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia.* Die Zehnzahl der Kategorien ist wieder herausgebracht, aber sie ist aufgesammelt und aus keinem allgemeinen Gedanken abgeleitet. Es werden nicht die

---

1) dial. I, 6. p. 84.

2) dial. I, 6. p. 104.

3) dial. I, 6. p. 169.

4) dial. I, 4. p. 32. *Transscendens est terminus universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significans; proptereaque in oratione praedicabilis immediate de omnibus diversis generibus in quid analogum, ut ens, verum bonum et unum.* Vergl. p. 59. *Ens enim considero dici, quia potest esse quidquid est, et sic videtur obiectum potentiae. Item quidquid est ut sapientiae obiicitur, appellatur verum, et ut amori, bonum; tria ergo sunt transscendentia, ens, verum, bonum, et haec de invicem praedicantur et de cunctis entibus.* Begriffe, wie *hoc, illud, aliquid, res* heissen *subtransscendentia.* p. 60.

Kategorien überhaupt deducirt, sondern nur die einzelnen nach ihren Kennzeichen und noch dazu auf scholastische Weise erörtert.

In einer allgemeinen Betrachtung sagt Campanella nur Folgendes: Einige Prädicamente sind Aussagen der Existenz und Coexistenz, z. B. wann, wo, Accidens, andere sagen das Wesen theilweise aus, wie Materie, Form, Zweck und Idee, andere ganz, wie die Begriffe der Substanz, und auf ähnliche Weise Quantität, Figur, Actus, Thun und Leiden, endlich giebt es noch eine höchste Weise der Aussage, wie z. B. Seiendes.[1])

Wenn man zu den einzelnen Kategorien übergeht, so unterscheidet Campanella nach dem Ursprung des Namens von *substare* drei Bedeutungen der *substantia*, die erste Substanz, die Basis von allem, in keinem Subjecte befindlich, der Raum, der der Gesammtheit der Körper zu Grunde liegt,[2]) die zweite, die formlose Materie,[3]) die dritte, das

1) dial. I, 5. p. 69. *Alia praedicant existentialiter et coexistentialiter de subsistentibus, ut quando, ubi ac accidens, licet in suis categoriis essentialiter et notionaliter, sic enim est essentialis haec, dies est tempus, et locus substat: sicut haec, homo est animal et linea est longitudo. Alia praedicant essentiam partialiter, ut materia, forma, agens, finis et idea. Alia totaliter ut subsistentiae notiones in suo praedicamento; similiter quantitatis et figurae et actus et actionis et passionis in suo, quae tamen de subsistentibus praedicant complementum subsistentiae vel realitates essentiae existentis, sicut proprietates et conditiones et egressiones etc. Datur etiam quartus modus praedicamentorum, qui supremum habet transscendens analogum genus, ut ens.*

2) dial. I, 6. p. 72. *ita ut prima substantia, basis omnium, quae proprie principaliter et maxime substare dicitur nulloque est in subiecto, esset spatium universitati corporum substans.*

3) p. 75. *haec est materia prima corporea moles.*

Einzelne, auf der Grundlage der frühern stehend, in sich begrenzt, das nächste Subject der Accidentien.[1]) Mögen dabei die Bestimmungen des Aristoteles einer Kritik unterworfen werden, die Grundbestimmung, *per se subsistere et non in subiecto*, bleibt aristotelisch.

Die zweite Kategorie, *quantitas*, wird als das innerste Maass der materiellen Substanz bezeichnet und als Zahl, Gewicht und Masse bestimmt.[2])

Die dritte Kategorie heisst *forma* oder *figura*, welche dem Wesen gemäss die Quantität bestimmt und begrenzt und auf die Bestimmung des innern Wesens übertragen wird.[3])

Die vierte Kategorie ist Kraft (*vis vel facultas*), eine Eigenschaft des wesenhaften Könnens, zur Thätigkeit aufstrebend[4]) und sie unterscheidet sich in die metaphysische

---

1) p. 75. *tertia substantia est quae proprie sed non principaliter, nec maxime substat, sed certo subsistit, ideoque non in subiecto, sed in basi subiectorum aliqua est, ut lapis et Petrus, aut extra, ut angelus.* p. 79. *substantia est ens finitum, reale, per se subsistens perfectumque accidentium per se proximumque subiectum.* p. 82. *essentialis est differentia seu diversitas substantiae ab aliis, per se subsistere et non in subiecto.*

2) dial. I, 6. p. 88. *quantitas est intima mensura substantiae materialis.* p. 89. *triplex quantitas, scilicet numerus, pondus et moles.*

3) dial. I, 6. p. 99. *Est autem figura qualitas seu modus et dispositio termini substantiae ad usum regnantis potestatis ordinata, ut circulus, triangulus, figura humana, gladii, etc.*, wobei *terminus substantiae* als *quantitas* erklärt wird. p. 100. *deinde nomen formae translatum est ad ipsam rei intrinsecam qualitatem essentialem terminantem rei constitutionem.*

4) dial. I, 6. p. 108. Ursprünglich bilden nach dem von Augustin entnommenen Grundgedanken *potentia*, *sapientia*, *amor* das Wesen, und daher wird *facultas* erklärt *potesta-*

und physische, jene nach den Primalitäten des Seins als vermögende, erkennende und wollende bestimmt, diese z. B. die Kraft zu bewegen, zu ruhen, aufzunehmen.[1])

Da die Thätigkeit der Kraft folgt, so ist die fünfte Kategorie *operatio* oder *actus*, die dauernde Thätigkeit der innern Kraft, welche an und für sich das Wesen in seinem Dasein erhält.[2])

Eine Bethätigung nach aussen ist die sechste Kategorie, das Thun (*actio*), eine Mittheilung der Aehnlichkeit an den Leidenden.[3])

Dem Thun steht als die siebente Kategorie das Leiden (*passio*) gegenüber, ein Verlust der eigenen Wesenheit und Aufnahme einer fremden.[4])

Die achte und neunte Kategorie sind Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (*similitudo*, *dissimilitudo*); jene der Einfluss der Einheit und die Theilnahme daran, diese der Einfluss der Theilung;[5]) beide gehen unter verschiedenen Namen durch die andern Kategorien durch.

---

tivae essentialitatis virtus ad actum et actionem emergens.

1) dial. I, 6. p. 110. *facultas operativa seu actuativa alia est metaphysica, ut potestativa, cognoscitiva, volitiva; alia physica, ut motiva et quiescitiva et receptiva.*

2) dial. I, 6. p. 119. *operatio est perennis actus habitualis internae virtutis conservans essentiam in sua existentia propter se editus et non in aliud, ut motus ignis et quies terrae.*

3) dial. I, 6. p. 126. *actio est potentiae actus effusivus similitudinis causae agentis in patientem, ut calefacere est effusio caloris in rem, quae calefit.* Es wird erklärt p. 127. *cum vero homo generat hominem et calor calorem, est similitudinis naturalis communicatio.*

4) dial. I, 6. p. 132. *passio est actus impotentiae deperditivus propriae entitatis, sive essentialis sive accidentalis, sive ex toto sive ex parte, et receptio alienae.*

5) dial. I, 6. p. 141. *similitudo est influxus unitatis parti-*

Endlich folgt die zehnte Kategorie *circumstantia*, lediglich nur durch den Gegensatz dessen, was in das Wesen einer Sache eingeht, bestimmt.[1]) In philosophischem Sinne wird der Umstand theils nach der Ursache, die nicht in der Sache ist, theils nach der Wirkung, theils nach einem hinzugekommenen Accidens, theils nach einer nebenliegenden Sache angegeben und zu der letztern wird namentlich Ort und Zeit gerechnet.

Wenn man diese zehn Kategorien überblickt, so nehmen sie von der Bestimmung der Substanz bis zu dem hinzukommenden Umstand, vom Innern zum Aeussern ihren Gang. In der Abstufung wirken aristotelische Begriffe, namentlich metaphysische.

Die Substanz beginnt als die letzte Quelle. Die Quantität stammt, wie bei Aristoteles, aus der materiellen Substanz, welche durch die Form bestimmt und begrenzt wird. Die *facultas* ist nichts anders als die Form des Wesens in der Bewegung zur Energie, und die *operatio* nichts als die Energie des Ganzen, woraus *actio* und *passio* herfliessen. Der durch Aristoteles durchgehende Unterschied von Vermögen und Thätigkeit ist auch hier wiederzuerkennen. Bei Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (*similitudo* und *dissimilitudo*) erinnert Campanella an die platonischen Principien des Selbigen und Andern, der Einheit und Vielheit; aber sie sind eben so wenig dem Aristoteles fremd. Unter die letzte Kategorie, *circumstantia*,

---

cipiumque. p. 146. *dissimilitudo vere est divisionis influxus.*

1) dial. I, 6. p. 159. *circumstantia dicitur quidquid circa aliquid est ipsi inhaerens sive adhaerens sive inoperans sive alio pacto ad ipsum pertinens, non tamen illius essentiam ingreditur.*

fasst Campanella mehrere aristotelische in einen allgemeinen Begriff zusammen. [1])

Campanella's metaphysische Grundgedanken, jene augustinischen Principien der *potentia*, *sapientia*, *amor*, sind zwar in einzelnen Kategorien berührt, aber sind doch nicht der Ursprung des Entwurfs. Campanella zeigt uns weder, wie die Kategorien in der Sache, noch wie sie im erkennenden Geiste werden. Sie sind meist aus aristotelischen Bestimmungen herausgefunden und zusammengetragen.

13. Baco von Verulam, obzwar ein Gegner des Aristoteles, birgt viele aristotelische Elemente in sich und enthält in wesentlichen Punkten mehr Andeutungen als Ausführungen des neuen Entwurfs. So ist es auch bei ihm mit der Kategorienlehre. In der „philosophia prima" verlangt er eine physische Behandlung der allgemeinen Begriffe und Bedingungen, in der Logik lässt er die Prädicamente zu, um Verwechslungen der Begriffe in der Erklärung und Eintheilung zu vermeiden. Seine nach Gegensätzen geordnete Aufzählung solcher allgemeinen Begriffe, wie sie die „philosophia prima" darstellen soll, ist weder abgeleitet noch macht sie auf Vollständigkeit Anspruch. [2])

---

1) dial. I, 6. p. 160. *Et sicut Aristoteli licuit facere praedicamentum dictum habere, extrinsecorum etiam accidentium, licebit longe magis nobis circumstantiam praedicamentare, quae maioris ambitus est: continet enim et ubi et quando et situm et respectus, qui potius sunt circumstantiae species, quam totalitates praedicamentales.*

2) Baco de augmentis scientiarum V, 4. p. 138. ed. opp. Francof. 1665. *Sequuntur elenchi hermeniae. — — Redigamus igitur hominibus in memoriam ea quae a nobis de transscendentibus et adventitiis entium conditionibus sive*

14. **Bei Cartesius** findet sich keine eigentliche Kategorienlehre, keine eingehende Untersuchung der Grundbegriffe. Sein System ruht zwar auf Bestimmungen, in welchen gewisse Elemente aus den aristotelischen Kategorien leicht zu erkennen sind, wie z. B. den Bestimmungen der *substantia*, *modus*, *accidens*. Aber sie werden nur als metaphysische Grundlage verwandt und zu dem Ende schärfer bezeichnet.[1]) Eine Frage darf nicht über-

---

adiunctis, *quum de philosophia prima ageremus*, *superius dicta sunt* (vergl. die kurzen Andeutungen III, 1. p. 76.). *Ea sunt*, *maius*, *minus; multum*, *paucum; prius*, *posterius; idem*, *diversum; potentia*, *actus; habitus*, *privatio; totum*, *partes; agens*, *patiens; motus*, *quies; ens*, *non ens; et similia. Imprimis autem meminerint et notent differentes eas*, *quas diximus*, *harum rerum contemplationes: videlicet quod possint inquiri vel physice vel logice; physicam autem circa eas tractationem philosophiae primae assignavimus. Supereat logica; ea vero ipsa est res*, *quam in praesenti doctrinam de elenchis hermeniae nominamus. Portio certe est haec doctrinae sana et bona. — — — Dedimus autem ei nomen ex usu*, *quia verus eius usus est plane redargutio et cautio circa usum verborum. Quinimmo partem illam de praedicamentis*, *si recte instituatur*, *circa cautiones de non confundendis aut transponendis definitionum et divisionum terminis praecipuum usum sortiri existimamus et huc etiam referri malumus.*

1) Z. B. principia philosophiae I, 51., I, 55 ff. ed. Amstelod. 1692. p. 13 ff., wo die Attribute, die sich der specifischen Differenz bei Aristoteles vergleichen lassen, und die *modi* und *qualitates* unterschieden werden, vergl. Spinoza cogitata metaphysica, die wesentlich cartesianisch sind, I. p. 93. ed. Paul. entis divisio, wo der Begriff des Accidens im Gegensatz gegen den *modus* nur in die Beziehung gesetzt wird, *expresse dicimus ens dividi in substantiam et modum*, *non vero in substantiam et accidens; nam accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote quod solum-*

gangen werden. Cartesius setzt angeborene Vorstellungen und bezeichnet z. B. in den Meditationen Gott als eine *idea innata*. Es ist ein wesentlicher Punkt, der bei Cartesius mehr angenommen als ausgeführt ist, und daher Spätere, wie z. B. Locke, zu neuen Untersuchungen antrieb. Gehören nun dem Cartesius die Prädicamente zu diesen angeborenen Vorstellungen? Wer an das *a priori* bei Kant denkt, möchte es meinen, aber er würde sich irren. Cartesius lässt, wie ein Nominalist, das Allgemeine aus der Vorstellung des Individuellen hervorgehen, und behauptet dies namentlich von den 5 Prädicabilien (*genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*); aber es sind gewisse ewige Wahrheiten, welche dem Geiste einwohnen, z. B. dass Gott ist, dass aus nichts nichts wird u. s. w. Man vermisst an dieser Stelle des Systems die Entwickelung, sowie den Zusammenhang der angeborenen und der empfangenen Vorstellungen (*idea innata* und *adventitia*).[1])

---

modo respectum denotat. Ex. gr. cum dico triangulum moveri, motus non est trianguli modus, sed corporis, quod movetur; unde motus respectu trianguli accidens vocatur, respectu vero corporis est sive ens reale, sive modus; non enim potest motus concipi sine corpore, at quidem sine triangulo; so dass dem *accidens* nicht der allgemeine Sinn des συμβεβηκός, sondern nur der Sinn der im κατὰ συμβεβηκός, *per accidens* ausgedrückten mittelbaren Beziehung gelassen wird.

1) Man vergleiche principia philosophiae I, 58 u. 59. p. 15. über die *universalia* und I, 75. p. 23. über die angeborenen Ideen. Die Stellen lauten, wie folgt. I, 58. 59. *Ita etiam cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat, ut et alia omnia, quae universalia vocamus. Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda, ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus, quod nomen est universale. Ita cum videmus duos lapides nec ad*

Bei Spinoza ist ebenso wenig die Kategorienlehre ausgebildet.

---

ipsorum naturam, sed ad hoc tantum quod duo sunt attendimus, formamus ideam eius numeri, quem vocamus binarium; cumque postea duas aves aut duas arbores videmus, nec etiam earum naturam, sed tantum quod duae sint consideramus, repetimus eandem ideam quam prius, quae ideo est universalis, ut et hunc numerum eodem universali nomine binarium appellamus. Eodemque modo quum spectamus figuram tribus lineis comprehensam, quandam eius ideam formamus, quam vocamus ideam trianguli, et eadem postea ut universali utimur ad omnes alias figuras tribus lineis comprehensas animo nostro exhibendas. Cumque advertimus, ex triangulis alios esse habentes unum angulum rectum, alios non habentes, formamus ideam universalem trianguli rectanguli, quae relata ad praecedentem ut magis generalem species vocatur; et illa anguli rectitudo est differentia universalis, qua omnia triangula rectangula ab aliis distinguuntur; et quod in iis basis potentia aequalis sit potentiis laterum, est proprietas iis omnibus et solis conveniens; ac denique si supponamus aliquos eiusmodi triangulos moveri, alios non moveri, hoc erit in iis accidens universale. Atque hoc pacto quinque universalia vulgo numerantur, genus, species, differentia, proprium et accidens. Ueber die angeborenen Vorstellungen heisst es princip. philos. I, 75. *Ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas sic attendendo clare et distincte cognoscemus, iudicandae sunt verae. Quod agentes imprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; et simul etiam et esse Deum et nos ab illo pendere et ex eius attributorum consideratione ceterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa; et denique praeter notiones Dei et mentis nostrae, esse etiam in nobis notitiam multarum propositionum aeternae veritatis, ut quod ex nihilo nihil fiat, etc. itemque naturae cuiusdam corporeae, sive extensae, divisibilis, mobilis, etc. item-*

15. **Wir dürfen Locke und Leibniz in Einen Blick zusammenfassen, da sie uns einen Gegensatz darstellen. Indessen findet sich bei beiden keine eigentliche Fortbildung der Kategorienlehre.**

Locke streift zwar in seinem Versuch über den menschlichen Verstand an die Kategorien, wenn er nach dem Ursprung der Vorstellungen forscht und insbesondere die einfachen Vorstellungen aufsucht, und wenn er, was sich empirisch aus der Quelle der Sensation und Reflexion ergiebt, unter Substanzen Modi und Relationen stellt. Aber es ist mehr eine psychologische, als eine logische Untersuchung, und als Kategorien werden jene Begriffe nicht behandelt. Locke spricht von den zehn Prädicamenten des Aristoteles nicht eben mit grosser Achtung (vergl. III, 10. §. 14.).

Leibniz nimmt sie dagegen in Schutz und erinnert Locke an die Verwandtschaft des eigenen Unternehmens mit den Kategorien, und scheint die aristotelischen Kategorien auf fünf zurückführen zu wollen, Substanz, Quantität, Qualität, Thun und Leiden, Beziehungen,[1]) während er sich an einer andern Stelle mit Locke's Eintheilung in Substanzen, Modi und Relationen einverstanden

---

que sensuum quorundam qui nos afficiunt, ut doloris, colorum, saporum, etc., quamvis nondum sciamus quae sit causa, cur ita nos afficiant.

1) Leibniz nouveaux essais sur l'entendement humain III, 10. p. 306. ed. Raspe. *Le dessein des prédicamens est fort utile et on doit penser à les rectifier, plutôt qu' à les rejetter. Les substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est à dire cinq titres généraux des êtres pouvaient suffire avec ceux qui se forment de leur composition, et vous même, en rangeant les idées, n'avez-vous pas voulu les donner comme des prédicamens?*

erklärt.[1]) Wenn man den Begriff der Modi weit genug fasst, so widerspricht sich beides nicht. Leibniz hat noch in einem Briefe an Gabriel Wagner vom Jahr 1696, der über den Nutzen der Vernunftkunst oder Logik überschrieben ist, der Prädicamente erwähnt und ihnen, wie der ganzen aristotelischen Logik, bildende Kraft zugesprochen.[2])

16. In der Logik des vorigen Jahrhunderts waren die Kategorien abhanden gekommen. Aristoteles wurde nicht gelesen, sondern blind verschmäht. Christian Thomasius will in seiner Logik zwischen den Vorurtheilen der Cartesianer und dem Unsinn der Peripatetiker den Mittelweg der Wahrheit zeigen und geht daher mit einigen äusserlichen Bemerkungen, die weder Kenntniss der Sache noch Auffassung der Aufgabe zeigen, über die Kategorien hinweg.[3]) Ephraim Gerhard in

1) nouveaux essais II, 12. p. 102. Raspe.

2) bei Erdmann p. 420.

3) Christiani Thomasii introductio ad philosophiam aulicam seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi ubi ostenditur media inter praeiudicia Cartesianorum et ineptias Peripateticorum veritatem inveniendi via. Lips. 1688. 8. Ed. altera. Halae Magdeburgicae 1702. Die Kategorien werden mit folgenden Worten abgemacht: p. 135. 2te Aufl. §. 25. *Accidens seu modus existendi a Peripateticis ad novem summa genera seu praedicamenta refertur, quae, prout communiter ab ipsis explicantur, partim deficiunt, quia entia moralia commodum locum in iis non inveniunt, ut de rebus transscendentalibus et artificialibus iam nihil dicam, partim excedunt, quia relatio non explicat modum existendi, qui res ipsas afficit, sed comparationem unius rei ad aliam, quia item illae categoriae non in rei veritate fundatae sunt, sed sunt classes arbitrariae a viribus imaginationis*

Jena[1]**) und Nicolaus Hieronymus Gundling**[2]**) in Halle, zu Anfang des Jahrhunderts, von Chr. Thomasius abhängig, übergingen die Kategorien als unnütz, ersterer ganz und gar, letzterer erwähnt sie nur historisch und schreibt ihnen den „Pedantismus“ der Logik zur Last.**

Man sucht die Kategorien in Chr. Wolfs Logik,[3]**) einem ganzen Quartanten, vergebens und findet sie ebenso wenig in Hermann Samuel Reimarus Vernunftlehre,**[4]**)**

---

dependentes, et forte non incommode ab aliis ad septem genera revocantur his versiculis inclusa:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

Partim multa evidenter falsa supponunt, v.g. *dum longitudinem referunt ad quantitatem, obiecta sensuum ad qualitates ac asserunt colorem esse obiectum visus, cum tamen et extensio incurrat visum (ut de motu iam nihil dicam) ac ita quantitas simul sit qualitas; partim in inquirenda veritate exiguum habent usum, sed saltem apta sunt ad excogitandas subtilitates et ipsas inutiles, nisi quod iis ad solvendas obiectiones contra axiomata quaedam inutilia de istis categoriis utantur.*

1) Ephraimi Gerhardi delineatio philosophiae rationalis eclectice efformatae et usui seculi accommodatae sive de intellectus humani usu atque emendatione libri duo. Jenae 1709.

2) Nicolai Hieronymi Gundlingii via ad veritatem, cuius pars prima artem recte ratiocinandi id est logicam itemque philosophiam moralem genuinis fundamentis superstructam et a praesumptis opinionibus aliisque ineptiis vacuam sistit. Halae 1713. vergl. p. 38 ff.

3) Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata. Auctore Christiano Wolfio. Francofurti et Lipsiae 1728.

4) Die Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntniss der Wahrheit, aus

wenn auch z. B. in der Lehre vom Urtheil Quantität und Qualität vorkommen. Auch Gottfried Ploucquet in Tübingen,[1]) der im logischen Calcul die Einfachheit des Denkens suchte und sonst Leibnizens Monadologie verfolgte, lässt die Kategorien auf sich beruhen.

17. Zwar lag die Aufgabe, die Kant sich stellte, die Quellen und die Grenzen des Erkenntnissvermögens zu untersuchen, in den Frühern vorgebildet, namentlich in Locke und in den Arbeiten, welche Locke in Gegnern und Anhängern veranlasst hatte. Aber niemand hatte sie in dem umfassenden Sinne und in der tiefen Richtung aufgefasst, wie Kant es that.

Leibniz hatte gegen Locke, den empirischen Bekämpfer der angeborenen Ideen, insbesondere den Begriff des Nothwendigen geltend gemacht, welchen die nur Zufälliges aufsammelnde und nur in dem Daseienden sich bewegende Erfahrung nimmer ergeben könne; er hatte die Ansicht, welche die Seele zu einer *tabula rasa* macht, in welche nur die Erfahrung ihre Schriftzüge einzeichne, für das blosse Gebilde einer unvollständigen Theorie erklärt, und hatte Begriffe, wie das Wesen, die Substanz, das Eine, das Selbige, die Ursache, die Vorstellung, die Schlussfolgerung, ferner das Mögliche und andere als solche hervorgehoben, welche der Verstand in sich selbst trage.[2]) Aber nirgends hat Leibniz diese über der Erfahrung liegenden Begriffe, welche die Erfahrung selbst erst möglich machen, in ihrem Wesen und aus einem All-

---

zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Wiederspruchs hergeleitet von H. S. R. Zweite Auflage. Hamb. 1758.

1) expositiones philosophiae theoreticae. Stuttg. 1782.

2) vergl. besonders Leibniz in den nouveaux essais Buch 2. Kap. 1. und in dem Briefe an Bierling bei Kortholt vol. IV. p. 15.

gemeinen abgeleitet und zu einem sich selbst verbürgenden vollständigen Ganzen entwickelt. Es war bei zerstreuten Begriffen geblieben, und als Leibnizens Philosophie in Christian Wolf und dessen Anhängern Schule machte, liess man es, wie es in Schulen zu gehen pflegt, beim Ueberkommenen bewenden. Erst Kant führte in diesem, wie in anderen Punkten, Leibniz weiter. Denn Kant will die reinen Begriffe bis „zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt werden.“ [1]) Wie einst Leibniz gegen Locke, so stellte Kant überhaupt die Natur des Allgemeinen und Nothwendigen in den Vordergrund und machte sie zu einem Kennzeichen aller Begriffe, welche, in dem Geiste selbst gegründet, der Erfahrung vorangehen.

Wie bei Christian Wolf dem Intuitiven das Discursive gegenübergetreten war, so ging auch Kant davon aus, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Indem uns durch jene Gegenstände gegeben werden, werden sie durch diesen gedacht. [2]) Für beide sucht Kant die apriorischen Bedingungen der Thätigkeit, für jene in der transscendentalen Sinneslehre (Aesthetik), für diesen in der transscendentalen Logik.

Raum und Zeit ergeben sich ihm als die in uns liegenden apriorischen Formen der Anschauung, und sie trennen sich daher nach der bezeichneten Unterscheidung von den S t a m m b e g r i f f e n des V e r s t a n d e s, welche

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 91. in der zweiten Auflage.

2) Kritik der reinen Vernunft. Einleitung geg. d. Ende. S. 29. in der zweiten Auflage.

Kant ausschliessend **Kategorien** nennt. Auf diese Absonderung legt Kant Gewicht. „Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnisse", sagt Kant in den Prolegomenen,[1] „gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern." Kant äussert dies mit Bezug auf die Kategorien des Aristoteles, die ihm, wie es scheint, als der einzige vorangegangene Versuch gelten, ein System der Kategorien zu entwerfen; und sie hatten in der That trotz der Umänderung der Stoiker und der Kritik Plotins die Philosophie zwei Jahrtausende beherrscht. Kant knüpfte mit Recht an Aristoteles an, wenn auch nicht mit eingehendem historischen Sinne.

„Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles", sagt Kant in der Kritik der reinen Vernunft (S. 107.), „diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Ausserdem finden sich auch einige Modi der reinen Sinnlichkeit darunter (*quando*, *ubi*, *situs*, imgleichen *prius*, *simul*) auch ein empirischer (*motus*), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die

1) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783. §. 39. von dem System der Kategorien. S. 119.

Urbegriffe gezählt (*actio*, *passio*) und an einigen der letztern fehlt es gänzlich."

„Aristoteles," sagt Kant ähnlich in den Prolegomenen (S. 118.), „hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genennt wurden, sahe er sich nachher genöthigt, noch fünf Postprädicamente [1]) beizufügen, die doch zum Theil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*, *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr vor einen Wink vor den künftigen Nachforscher, als vor eine regelmässig ausgeführte Idee gelten, und Beifall verdienen, daher sie auch, bei mehrerer Aufklärung der Philosophie, als ganz unnütz verworfen worden." Es mag hier dahin gestellt bleiben, ob man in Aristoteles Sinne die allgemeinsten Prädicate unmittelbar als reine Elementarbegriffe bezeichnen dürfe, und ob die Postprädicamente von Aristoteles hinzugefügt sind. Es kommt darauf in diesem Zusammenhang wenig an. Genug, Kant ging von dem Entwurf des Aristoteles aus, aber verliess ihn bald. Da er Raum und Zeit der Sinnlichkeit zugewiesen, waren die aristotelischen Kategorien zerrissen. „Dadurch wurden nun," sagt Kant, „aus jenem Register die siebente, achte und neunte Kategorie ausgeschlossen (*quando*, *ubi*, *situs*). Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reine Begriffe entstehen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten."

---

1) Kant zählt die Prädicamente so auf 1) *substantia*, 2) *qualitas*, 3) *quantitas*, 4) *relatio*, 5) *actio*, 6) *passio*, 7) *quando*, 8) *ubi*, 9) *situs*, 10) *habitus;* die Postprädicamente: *oppositum*, *prius*, *simul*, *motus*, *habere*.

Kant ging nun seinen eigenen Weg. Er suchte die Grundthätigkeit des Verstandes, um in ihr und ihren Arten die Stammbegriffe aufzufinden.

Diese Verstandeshandlung, die alle übrigen enthält, ist ihm das Urtheil, das sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen. Denken ist Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Es kommt also darauf an, die Arten dieser Vereinigung zu bestimmen, welche in den Arten der Urtheile vorliegen. Denn alle Urtheile sind Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, indem statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht wird. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellt. Jeder dieser Weisen, nach denen eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zu einem Ganzen von Urtheilen vereinigt wird, entspricht ein besonderer reiner Verstandesbegriff, der die Art des Urtheils zu dem macht, was sie ist, und das Eigenthümliche der in einem solchen Ganzen zum Vorschein kommenden Einheit ausdrückt. Es handelt sich hiernach zunächst um eine vollständige Erkenntniss der logischen Function im Urtheil, damit daraus die Stammbegriffe des Verstandes hervorgehoben werden.

„Hier lag nun," bemerkt Kant, „schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir; dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen darzustellen."[1]) Kant bestimmt darnach die Urtheile. Sie sind:

---

1) Prolegomena. S. 119.

1. der Quantität nach: allgemeine, besondere, einzelne;
2. der Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche;
3. der Relation nach: kategorische, hypothetische, disjunctive;
4. der Modalität nach: problematische, assertorische, apodiktische.

Wollen wir übersehen, was Kant für diese systematische Zusammenstellung that: so müssen wir einen Blick auf jene vorgefundene Arbeit der früheren Logiker werfen, mit welchen Kant sich auch in einigen Bemerkungen auseinandersetzt.[1]) Wir berücksichtigen dabei insbesondere Chr. Wolfs philosophia rationalis und Reimarus Vernunftlehre. Wenn wir nicht fehlschliessen, so hatte Kant bei seinen Bemerkungen gerade Reimarus vor Augen; wenigstens treffen sie diesen.

Seit Aristoteles war für die Lehre vom Urtheil nicht viel Neues geschehen. Eigentlich war nur die Betrachtung des disjunctiven Urtheils als etwas Wesentliches hinzugekommen, und auch dieses nicht in seiner ganzen Bedeutung; denn es steht z. B. bei Chr. Wolf das disjunctive Urtheil nur als eine Art des zusammengesetzten Satzes neben dem copulativen.

Es ist zuverlässig nicht ohne Grund geschehen, dass die früheren Logiker die Qualität der Urtheile vor die Quantität stellten. Beide Bezeichnungen, Qualität und Quantität des Urtheils, kommen früh vor, z. B. im index zu Melanchthons erotemata dialectices 1551. Da sich zunächst in der bejahenden und verneinenden Art das Wesen des Urtheils ausspricht, so geht die Qualität der Quantität billig voran, und es ist nicht klar, warum Kant die Folge umkehrte.

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 9. S. 96 ff. in der zweiten Aufl.

Chr. Wolf (§. 244.) rechnet unter die Quantität des Urtheils das allgemeine, besondere und einzelne, wie Kant es aufnahm. Hingegen stellt Reimarus (§. 130.) nur die allgemeinen und besondern darunter, und lehrt (§. 132.), dass einzelne Bejahungen oder Verneinungen (*propositiones individuales*) eigentlich keine Quantität haben, weil sie nur ein einzeln Ding, nicht aber mehrere zum Vordergliede haben. Es bezieht sich darauf, wie es scheint, Kant, wenn er für das einzelne Urtheil eine eigene Stelle unter der Quantität anspricht.[1])

Unter die Qualität wurde das bejahende und verneinende Urtheil begriffen. Das unendliche wird bei Wolf (§. 212.) und bei Reimarus (§. 151.) nicht dem bejahenden und verneinenden nebengeordnet, sondern da die Form bejahend ist, zu dem bejahenden gerechnet. Dagegen richtet Kant seine zweite Bemerkung, um dem unendlichen Urtheil eine eigene Stelle zu erwerben.

Die Zusammenfassung unter dem Gesichtspunkt der Relation stammt, wie es scheint, von Kant her. Bei Wolf steht, wie bei Melanchthon,[2]) das kategorische Urtheil dem hypothetischen, als das unbedingte dem bedingten gegenüber, während das disjunctive mit dem copulativen als ein zusammengesetztes erscheint. Reimarus (§. 145.) führt die bedingten und die theilenden Sätze als die „vornehmsten" Arten der vielfachen (zusammengesetzten) auf. So sind wenigstens die drei Arten, welche Kant zur Relation zusammenfasst, bei den Frühern noch aus einander geworfen.

Was endlich die Modalität betrifft, so ist sie bei Wolf und Reimarus übergangen, während bei Melanchthon[3]) die *propositiones modales* noch in den vier For-

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 96.
2) erotemata dialectices. 1551. p. 113.
3) erotemata dialectices. 1551. p. 130.

men erscheinen, welche im Aristoteles de interpretatione erörtert werden (*necesse, impossibile, contingens, possibile*). Die drei Arten, welche Kant zusammenstellt, ergeben sich in ihrer gegenseitigen Beziehung leicht und stehen schon in einer Stelle des Aristoteles zusammen (analyt. pr. I, 2.). Es ist nach Kant das Unterscheidende der Modalität, dass sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, wie die Grösse, die Qualität, das Verhältniss thun, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Es sind die Momente des Denkens selbst, indem dem Verstande der Gegenstand „gradweise einverleibt" wird (möglich, wirklich, nothwendig).

Aus Obigem erhellt, dass Kant die logische Tafel der Urtheile nicht schlechtweg aufnahm, sondern erst zu der vorliegenden symmetrischen Gestalt ausbildete, in welcher je drei Formen unter vier Grundbegriffen stehen.

In der auf diese Weise entworfenen Tafel der Urtheile ist der Weg vorgezeichnet, um die Kategorien zu finden. Denn dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst. Denn der Verstand ist durch die gedachten Functionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.[1]) Indem daher die sich in jenen Formen der Urtheile ausprägenden Begriffe herausgehoben werden, geht folgende Tafel der Kategorien hervor:

1. der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;
2. der Qualität: Realität, Negation, Limitation;
3. der Relation:

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 10. S. 104. 105.

a) Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*),
b) Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung),
c) Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden);

4. der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Dasein — Nichtsein,
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Wenn man die Tafel der Urtheile und Kategorien mit einander vergleicht, so erläutern sie sich gegenseitig. Es bedarf nur an wenigen Punkten einer Erklärung, dass der unter die Kategorien gestellte Begriff in der Function des Urtheils wirklich enthalten sei. Kant giebt sie insbesondere in Betreff der Limitation und Wechselwirkung.

Kant hebt den Stammbegriff der Limitation aus dem unendlichen Urtheil hervor. Das unendliche Urtheil, so ist seine Ansicht, bejahet der logischen Form nach, aber der Begriff des Prädicats ist verneinend. Dadurch wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen insoweit beschränkt, dass ein Punkt, ein Prädicat von dem Subject getrennt, aber ihm der übrige, bei dieser einen Ausnahme immer noch unendliche Raum der Prädicate offen bleibt. Diese unendlichen Urtheile sind also in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss bloss beschränkend, und sie stellen die Limitation als Grundbegriff dar. Kant erläutert es durch ein Beispiel. Wird von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich: so wird durch ein verneinendes Urtheil ein Irrthum abgehalten. In dem unendlichen Urtheil: die Seele ist nicht-sterblich, wird hingegen der logischen Form nach bejahet, indem die Seele in den unbeschränkten Umfang der nicht sterbenden Wesen gesetzt wird. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher We-

sen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbende aber den andern: so ist durch den Satz nichts anders gesagt, als dass die Seele eines von der unendlichen Menge der Dinge sei, die übrig bleiben, wenn man das Sterbliche insgesammt wegnimmt. Durch die Eine Ausnahme, die das unendliche Urtheil enthält, ist der Grundbegriff die Beschränkung.[1])

Wenn Kant die Wechselwirkung in dem disjunctiven Urtheil findet, so sucht er die Uebereinstimmung durch Folgendes nachzuweisen. In allen disjunctiven Urtheilen ist die Sphäre als ein Ganzes in Theile getheilt, die dem Begriff des Subjectes untergeordnet, aber unter sich nebengeordnet sind, so dass sie sich nicht einseitig wie in einer Reihe, sondern wechselseitig bestimmen. Wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, so werden alle übrigen ausgeschlossen und umgekehrt. Eine ähnliche Verknüpfung wird in einem Ganzen der Dinge gedacht; z. B. die Theile eines Körpers ziehen sich einander und widerstehen sich wechselsweise. Die Theile sind nicht einer dem andern als seiner Ursache untergeordnet, sondern einander beigeordnet. Dasselbe Verfahren, das der Verstand da beobachtet, wo er sich die Sphäre eines eingetheilten Begriffs vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der Eintheilung im erstern einander ausschliessen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Theile des letztern als solche, deren Existenz als Substanzen jedem auch ausschliesslich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.[2]) Auf diese Weise entspricht der Begriff der Wechselwirkung der Function des Verstandes im disjunctiven Urtheil.

---

1) vergl. Kritik der reinen Vernunft. S. 97. in d. zweiten Aufl.

2) Kritik der reinen Vernunft. §. 11. S. 111 ff. in d. zweiten Aufl.

Wie die Modalität im Urtheil kein besonderes Prädicat ist, so thun auch die Modalbegriffe (Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit) keine Bestimmung zu Dingen hinzu.

Die Thatsache der Kategorien ist hiernach dargelegt; die Kategorien sind in ihrer Ordnung gefunden. Aber Kant verlangt mehr. Denn ihre Befugniss muss aus einem Rechtsgrunde dargethan werden und Kant nennt die Erklärung, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben.[1]) Sie führt auf den letzten Grund der Einheit.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden. Aber die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen. Sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschied der Sinnlichkeit Verstand nennen muss, eine Verstandeshandlung (Synthesis), die ursprünglich einig für alle Verbindung gleich gelten muss. Wir können uns nichts als im Objecte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben; und der Begriff der Einheit macht die Verbindung möglich. Diejenige Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, setzen alle Kategorien, wie alle Functionen der Urtheile, voraus, und es muss daher ihr Ursprung höher gesucht werden, als sie selbst liegen. Kant findet sie demnach in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception.

Das: „Ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst wären sie nicht meine Vorstellungen; es ist aber selbst ein spontaner Akt, der

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 13. S. 116 ff. n. d. zweiten Aufl.

nicht zur Sinnlichkeit gehört; die ursprüngliche Apperception, die in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist. Wir vereinigen die verschiedenen Vorstellungen sämmtlich zu einem und demselben Bewusstsein und verknüpfen die verschieden modificirten Zustände des Ichs in die Vorstellung des identischen Ichs. Durch die synthetische Einheit wird die Vorstellung erst möglich, dass unser Selbstbewusstsein in den sämmtlichen einzelnen Handlungen des Wahrnehmens das nämliche ist. Ohne diese Synthesis würden wir ein so vielfarbiges, verschiedenes Selbst haben, als wir Vorstellungen besitzen, deren wir uns bewusst sind.

Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist eine Bedingung aller Erkenntniss, unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, weil auf eine andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde. Ein Urtheil ist nichts anders als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Alle Urtheile und daher auch alle Kategorien ruhen hiernach auf der transscendentalen Einheit der Apperception.

So stammt aus dem Akt der Einheit, mit welcher sich das sich selbst treue, sich selbst gleich bleibende Ich erfasst, die Einheit, welche die nothwendige Form aller Erkenntniss ist und sich zunächst in der Gestalt der Urtheile und Kategorien mannigfach ausprägt.

Kant beschränkt den Gebrauch der Kategorien zur Erkenntniss der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung.[1]) Denn sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei. Zur Erkenntniss gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, wodurch

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 22. S. 146 ff.

überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, wodurch er gegeben wird. Ohne den Gegenstand wäre der Begriff nur ein Gedanke der Form nach. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich. Also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniss werden, sofern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Selbst die mathematischen Begriffe sind für sich nicht Erkenntnisse, ausser insofern man voraussetzt, dass es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen. Dinge im Raum und in der Zeit werden nur gegeben, insofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Hiernach dienen die Kategorien nur zur Möglichkeit der Erfahrung. Indem die empirische Synthesis von der transscendentalen abhängt, so stehen alle Erscheinungen der Natur ihrer Verbindung nach unter den Kategorien, als dem ursprünglichen Grunde ihrer Gesetzmässigkeit.

So sind die reinen Verstandesbegriffe Principien der Möglichkeit der Erfahrung, entsprungen aus der synthetischen Einheit der Apperception als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit.

Es fragt sich indessen, wie es möglich sei, die Kategorien auf Erscheinungen anzuwenden oder die Erscheinungen unter die reinen Verstandesbegriffe zu subsumiren. Denn während die Subsumtion Gleichartigkeit fordert, sind die Kategorien, die dem Denken für sich angehören, und die Erscheinungen als Gegenstände der Sinne durchaus ungleichartig. Es ist daher jene Anwendung der Verstandesbegriffe auf sinnliche Vorstellungen nur dadurch möglich, dass es eine vermittelnde Vor-

stellung giebt, welche einerseits durch ihre intellectuelle Beschaffenheit mit den Kategorien und andererseits durch ihre sinnliche Natur mit der Erscheinung verwandt und zugleich *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung ist die „transscendentale Zeitbestimmung." Denn sie ist mit den Kategorien insofern gleichartig, als sie Allgemeinheit besitzt und auf einer Regel *a priori* beruht; und sie ist mit der Erscheinung insofern gleichartig, als die Zeit in jeder einzelnen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung möglich sein, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letztern unter die erste vermittelt.

So nehmen nach Kant die reinen bildlosen Verstandesbegriffe durch die Zeit sinnliche Gestalt an, und dieser Schematismus, ein transscendentales Product der Einbildungskraft, wird von Kant für die einzelnen Kategorien dargestellt. [1])

Zunächst in der Quantität. Das reine Schema der Grösse als eines Verstandesbegriffes ist die Zahl. Da sie die Vorstellung ist, welche die successive Addition von Einem zu Einem, inwiefern sie gleichartig sind, zusammenbefasst, so entsteht sie dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

In der Qualität kommen die Begriffe der Realität, der Negation und der Limitation in Betracht. Realität und Negation, jene ein Sein, diese ein Nicht-Sein in der Zeit, stellen sich im Unterschiede einer erfüllten und leeren Zeit einander entgegen. Da die Realität im reinen Verstandesbegriffe das ist, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, und jede Empfindung einen Grad

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 176 ff. S. 182 ff.

hat, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts aufhört: so entspricht der Limitation in diesem Uebergang von Realität zur Negation ein gewisser Grad der Erfüllung der Zeit.

In der Relation ergeben sich folgende Gestaltungen.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung des Wirklichen als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung, welches bleibt, indem alles andere wechselt.

Das Schema der Ursache ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Wechselwirkung ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel.

Endlich kleiden sich die reinen Begriffe der Modalität in die Zeit ein.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt. Es kann z. B. das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein. Das Schema der Möglichkeit ist daher die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Hiernach sind die Schemata nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln und diese gehen nach der Abfolge der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung

aller möglichen Gegenstände. So empfängt alles Mannigfaltige der Anschauung in dem innern Sinn Einheit und die Schemata geben den reinen Verstandesbegriffen Bedeutung, indem sie die Beziehung auf die Objecte vermitteln.

Wenn wir unter den Kategorien die Grundbegriffe als solche verstehen, so schliesst sich hier die Lehre derselben bei Kant ab. Isolirt entworfen und rein auf den Verstand beschränkt haben sie nun sinnliche Gestalt angenommen, da sie sich in die Bestimmungen der Zeit gekleidet. Indem dadurch ihre beschränkte Vereinzelung aufgehoben ist, sind sie der Anwendung fähig. Es gehört nicht mehr zu den Kategorien als solchen, wenn Kant weiter zeigt, wie sich mit Hülfe der Kategorien regelnde Urtheile bilden, die Grundsätze des reinen Verstandes.

Aus den Kategorien als den wahren Stammbegriffen des reinen Verstandes ergeben sich ebenso reine, aber abgeleitete Begriffe. Kant will sie im Gegensatz gegen die ursprünglichen, welche Kategorien, Prädicamente heissen, Prädicabilien des reinen Verstandes nennen, und behält sich vor, diese zur Ergänzung des Systems vollständig zu entwerfen.[1]) Er ist nicht dazu gekommen, aber er weist den Leser zu einem Versuch nach den ontologischen Lehrbüchern an. Man finde sie darin ziemlich vollständig und habe sie nur klassenweise unter die Kategorien zu ordnen. So fallen z. B. der Kategorie der

---

1) Kritik der reinen Vernunft S. 108., vergl. Prolegomena S. 123. Kant formt hier den Sprachgebrauch der Prädicabilien um. *Praedicabilia* heissen in der alten Logik (z. B. Melanchthon erotemata dialectices. 1551. p. 8.) die fünf, zuerst in Aristoteles Topik, dann in Porphyrius Einleitung behandelten Grundbegriffe, die bei Bildung von Definitionen in Betracht kommen: *species*, *genus*, *differentia*, *proprium*, *accidens*.



Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens zu, der Wechselwirkung die Gegenwart, der Widerstand; den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. Werden die Kategorien mit den Modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, so ergeben sich eine grosse Menge abgeleiter Begriffe *a priori*, die sich bis zur Vollständigkeit verzeichnen lassen.

Das System der Kategorien, bemerkt endlich Kant,[1]) macht alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und giebt eine Anweisung oder einen Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So werden bei Kant und in der kantischen Schule die Kategorien der uniforme Grundriss für die Behandlung jeglicher Begriffe und man hat einen Gegenstand, so meinte man stolz, systematisch ergründet und systematisch umschrieben, wenn man ihn nach dem von aussen angelegten Maassstab der vier Kategorien streckt.

Wollen wir nun über Kants Kategorienlehre, die sich in obigen Grundzügen zu einem kleinen Ganzen zusammenschliesst, urtheilen, so dürfen wir nicht fremde Gesichtspunkte hinzubringen, sondern müssen Kants eigene Prämissen untersuchen. Die Leistung muss sich an der Absicht, die Folgerungen müssen sich an den Voraussetzungen messen.

Der letzte Grund der Kategorien ist, wie Kant in der transscendentalen Deduction angiebt, die synthetische

1) Prolegomena S. 121.

Einheit der Apperception, die Einheit des Selbstbewusstseins. Die Arten der Urtheile, welche die Weise darstellen, wie eine Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen in die Einheit des Bewusstseins erhoben wird, sind Functionen jener synthetischen Einheit der Apperception, und die Kategorien sind die eigenthümlichen Grundbegriffe der Einheit (reine Verstandesbegriffe), die sich in den Arten der Urtheile kund geben. Hierdurch sind zunächst drei Punkte für die Untersuchung bezeichnet, erstens die synthetische Einheit der Apperception mit der ihr von Kant gegebenen Bedeutung, zweitens die zu Grunde gelegten Arten der Urtheile und drittens Kategorien, inwiefern sie aus diesen Urtheilsformen herausgehoben sind. Es wird sich an diese Grundlagen der Schematismus des reinen Verstandes und die Anwendung der Kategorien als Gegenstand der Prüfung anschliessen.

Jeder Akt unsers Erkennens ist durch die Richtung auf die Einheit bezeichnet. Die Wahrnehmung fasst ein Mannigfaltiges zur Einheit zusammen; das Urtheil stellt Besonderes unter die Einheit des Allgemeinen; der Beweis strebt zur nothwendigen Einheit der Bedingungen im Grunde; die Wissenschaft sucht die Einheit eines Princips und deren Entwickelung. Dass hiernach das Viele Eins und das Eine Vieles, d. h. das Viele nicht Vieles, und das Eins nicht Eins sei, wurde bald bemerkt und trat früh wie ein Widerspruch als eine dialektische Aufgabe hervor. Sie beschäftigt zuerst die Eleaten und beschäftigt noch Herbart, da er in seiner Metaphysik den Erfahrungsbegriffen Widersprüche nachweist und zu ihrer Beseitigung die Methode der Beziehungen einführt. Nur da, wo man später den Widerspruch zur eigentlichen Form des Wesens erhob, hat man die logische Schwierigkeit willkommen geheissen.

Kant löst sie so, dass das Viele, das Mannigfaltige durch die Anschauung empfangen wird, aber die Verbindung ein Akt der spontanen Vorstellungskraft ist, der seinen letzten Grund in dem sich zur Identität zusammenfassenden Ich hat. Durch die transscendentale Einheit der Apperception wird das in einer Anschauung enthaltene Mannigfaltige zu dem Begriff eines Objects vereinigt.

Wie nach Kant schon auf dem Gebiete der Anschauung die Materie jeder Wahrnehmung (das Mannigfaltige der Erscheinung, das der Empfindung entspricht) von aussen gegeben wird, indem die Sinne von den Gegenständen afficirt werden; aber die Form, wodurch das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann (Raum und Zeit), in unserem Gemüthe bereit liegt: so wiederholt sich dieselbe Ansicht in Bezug auf den Verstand, dem das Viele gegeben wird, der aber die Einheit aus sich nimmt, aus der Grundthat des Selbstbewusstseins, die in dem „Ich denke" alle Vorstellungen begleitet. Kant hält auf solche Weise die Lehre von Raum und Zeit und die Lehre von den Kategorien in derselben Richtung des Subjectiven und vollendet dadurch jenes Ergebniss, das die Erkenntniss an die Erscheinung bindet und dem Ding an sich entzieht.

In jedem Urtheil ist die Einheit so ausgesprochen, als sei sie im Zusammenhang der Sache begründet. Es liegt in der Sache, dass z. B. in dem Urtheil, die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, Subject und Prädicat in eine Einheit und zwar in diese und keine andere treten. Diese Einheit wird nicht dadurch herbeigeführt oder erklärt, dass ich, der Denkende, eins bin und mich in einer sich gleich bleibenden Einheit weiss. Die innere Verbindung der Sache (gerade, kür-

zester Weg) hat mit dem sich zur Einheit zusammenfassenden Subject nichts zu thun; jene bleibt, sie mag gedacht werden oder nicht; es ist dies in der objectiven Gestalt des Urtheils die stillschweigende Voraussetzung; erst wenn die Verbindung gedacht wird, ist sie von dem sich gleichbleibenden Selbstbewusstsein begleitet. Die synthetische Einheit der Apperception ist die Grundbedingung für die That des bewussten Denkens; aber nicht für die Sache, die gedacht, und für die Verhältnisse der Sache, die im Urtheil ausgesprochen werden. Insofern bleibt der angegebene Grund (die Einheit des Selbstbewusstseins) hinter dem, was er eigentlich begründen soll (der sachlichen Einheit des Urtheils) weit zurück. Das Selbstbewusstsein meint im Urtheil etwas Anderes ausgesagt zu haben, als seine eigene Einheit. Das Ziel und das Mittel der Erklärung bleiben hiernach im Widerspruch.[1])

Alle mögliche Erfahrung ruht nach Kant auf der Einheit des Selbstbewusstseins, von der die Functionen der Urtheile und die Stammbegriffe des Verstandes ausgehen. Daher beruht zuletzt auf demselben Punkte das Ergebniss, das Kant oft wiederholt: der Verstand schöpfe seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern aus sich selbst und schreibe sie ihr vor.[2]) Es ist der Vergleich bekannt, womit er dies Verhältniss erläuterte.[3]) „Es ist hiemit," sagt Kant, „ebenso als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um

1) vergl. des Verf. logische Untersuchungen I. S. 301 f.

2) vergl. z. B. Prolegomena §. 36.

3) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweit. Aufl. S. XVI f.

den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess.“ Kant verhält sich nun in seiner metaphysischen Ansicht umgekehrt wie Copernicus in der astronomischen. Bis dahin richtete sich die zuschauende, urtheilende Erfahrung nach den Gegenständen und drehte sich gleichsam um die Achse der Dinge. Kant jedoch lässt die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, im Subjecte bereit sein und im Subjecte ruhen, und findet die Begriffe, welche die Einheit darstellen, im Verstande selbst. Die Erfahrung richtet sich nun nach dem denkenden Geiste und beschreibt, von ihm bestimmt, um ihn ihre Bahnen.

Es lag in der Ansicht etwas Grosses, das seine Wirkung auf die Zeit nicht verfehlte. Der Empirismus war verlassen, der den Geist unter die gefährliche Herrschaft der materiellen Dinge gab, und der Geist, im Empirismus dienstbar, wurde Herr und ihm wuchs die Vorstellung über seine eigene Bedeutung. Aber neben dieser Erhebung lag das an die Skepsis streifende Ergebniss und war von ihr nicht zu trennen. Wenn sich auf solche Weise die Erfahrung nach uns richtet, so erfahren wir nicht das Ding, wie es an sich ist. Wir suchen die Dinge und finden nur uns. Der Geist, der erkannt zu haben meinte, hatte sich in diesem Siege die Erkenntniss abgeschnitten. Sein Sieg war eine Niederlage. Es blieb die Aufgabe, die Erkenntniss so zu begreifen, dass dem Geiste gegeben wird, was des Geistes ist, und den Dingen, was der Dinge. Der Geist siegt nur, wenn er die Dinge bewältigt, aber nicht wenn er nur in sie seinen eigenen Schein hineinwirft, und sie selbst aufgiebt. Daher geht gerade die Geschichte der Wissenschaft dahin, die subjectiven Elemente der Beobachtung und Erfahrung ins Objective zu übersetzen und den Schein in seinen Grund aufzulösen,

Zur Beurtheilung Kants ncate offen bleibt: so ist
hervorgehoben werden, der bereingeschränkt und eine
Raum und Zeit geltend gemacht iste Begrenzung, in-
Subjectives und Objectives bezei geschehen wird.
kenntniss Beziehungen, die sich einander ation und jede
sen, sondern unter Bedingungen einander forst ein Prä-
Die letzte Nothwendigkeit wird ebenso für den d diese
für die Dinge Nothwendigkeit sein, subjectiv und
tiv zugleich. In einer solchen Nothwendigkeit wury-
das Erkennen. Ist daher etwas als nothwendig nachgewiesen, so stammt es zwar nicht, was den Erkenntnissgrund betrifft, aus der nur Zufälliges aufsammelnden Erfahrung, aber es ist ein Sprung, es darum von den Dingen abzuscheiden. Eben dies ist auf Kants Ansicht von der Einheit des Urtheils anzuwenden. Weil die Einheit des Selbstbewusstseins die Bedingung alles Denkens, alles Urtheilens ist, so ist dadurch nicht bewiesen, dass nicht in allem Erkennen die Einheit zugleich eine objective Bedeutung habe. Ist die Verbindung zugleich in der Sache gegründet, so entsteht die Aufgabe, diese Einheit der Sache nachzubilden, und das Denken muss sie wieder erzeugen. Es ist nicht bewiesen, dass sich die subjective Einheit des Selbstbewusstseins an die Stelle jener Einheit der Sache setze oder wie sie dies thun könne.

Nach der von Kant gegebenen transscendentalen Deduction gehen die zwölf Functionen der Urtheile als die verschiedenen Weisen der Einheit in die synthetische Einheit der Apperception zurück. Wäre dies richtig, so wäre diese Einheit des Selbstbewusstseins das Allgemeine und die Arten des Urtheils müssten sich als besondere Gestalten ergeben, zu welchen sich diese Einheit des Selbstbewusstseins bestimmte. Aber so ist es nicht zu

1) S. des Verf. logische Untersuchungen I. S. 129.

den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess." Kant verhält sich nun in seiner metaphysischen Ansicht umgekehrt wie Copernicus in der astronomischen. Bis dahin richtete sich die zuschauende, urtheilende Erfahrung nach den Gegenständen und drehte sich gleichsam um die Achse der Dinge. Kant jedoch lässt die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, im Subjecte bereit sein und im Subjecte ruhen, und findet die Begriffe, welche die Einheit darstellen, im Verstande selbst. Die Erfahrung richtet sich nun nach dem denkenden Geiste und beschreibt, von ihm bestimmt, um ihn ihre Bahnen.

Es lag in der Ansicht etwas Grosses, das seine Wirkung auf die Zeit nicht verfehlte. Der Empirismus war verlassen, der den Geist unter die gefährliche Herrschaft der materiellen Dinge gab, und der Geist, im Empirismus dienstbar, wurde Herr und ihm wuchs die Vorstellung über seine eigene Bedeutung. Aber neben dieser Erhebung lag das an die Skepsis streifende Ergebniss und war von ihr nicht zu trennen. Wenn sich auf solche Weise die Erfahrung nach uns richtet, so erfahren wir nicht das Ding, wie es an sich ist. Wir suchen die Dinge und finden nur uns. Der Geist, der erkannt zu haben meinte, hatte sich in diesem Siege die Erkenntniss abgeschnitten. Sein Sieg war eine Niederlage. Es blieb die Aufgabe, die Erkenntniss so zu begreifen, dass dem Geiste gegeben wird, was des Geistes ist, und den Dingen, was der Dinge. Der Geist siegt nur, wenn er die Dinge bewältigt, aber nicht wenn er nur in sie seinen eigenen Schein hineinwirft, und sie selbst aufgiebt. Daher geht gerade die Geschichte der Wissenschaft dahin, die subjectiven Elemente der Beobachtung und Erfahrung ins Objective zu übersetzen und den Schein in seinen Grund aufzulösen,

Zur Beurtheilung Kants muss auch hier der Punkt hervorgehoben werden, der bereits früher in Bezug auf Raum und Zeit geltend gemacht ist.[1])

Subjectives und Objectives bezeichnen in der Erkenntniss Beziehungen, die sich einander nicht ausschliessen, sondern unter Bedingungen einander fordern können. Die letzte Nothwendigkeit wird ebenso für den Geist als für die Dinge Nothwendigkeit sein, subjectiv und objectiv zugleich. In einer solchen Nothwendigkeit wurzelt das Erkennen. Ist daher etwas als nothwendig nachgewiesen, so stammt es zwar nicht, was den Erkenntnissgrund betrifft, aus der nur Zufälliges aufsammelnden Erfahrung, aber es ist ein Sprung, es darum von den Dingen abzuscheiden. Eben dies ist auf Kants Ansicht von der Einheit des Urtheils anzuwenden. Weil die Einheit des Selbstbewusstseins die Bedingung alles Denkens, alles Urtheilens ist, so ist dadurch nicht bewiesen, dass nicht in allem Erkennen die Einheit zugleich eine objective Bedeutung habe. Ist die Verbindung zugleich in der Sache gegründet, so entsteht die Aufgabe, diese Einheit der Sache nachzubilden, und das Denken muss sie wieder erzeugen. Es ist nicht bewiesen, dass sich die subjective Einheit des Selbstbewusstseins an die Stelle jener Einheit der Sache setze oder wie sie dies thun könne.

Nach der von Kant gegebenen transscendentalen Deduction gehen die zwölf Functionen der Urtheile als die verschiedenen Weisen der Einheit in die synthetische Einheit der Apperception zurück. Wäre dies richtig, so wäre diese Einheit des Selbstbewusstseins das Allgemeine und die Arten des Urtheils müssten sich als besondere Gestalten ergeben, zu welchen sich diese Einheit des Selbstbewusstseins bestimmte. Aber so ist es nicht zu

1) S. des Verf. logische Untersuchungen I. S. 129.

denken. Die That, womit das Ich sich zusammenfasst, ist nur Eine und einförmig; und wenn es im Urtheil die Vorstellungen in verschiedene Beziehungen der Einheit setzt, so fasst es darin nicht seine eigene Einheit verschieden, sondern die Einheit eines Fremden. Es ist unmöglich, dass die Urtheilsformen Weisen und Modificationen der das Bewusstsein zusammenhaltenden Einheit seien.

So wird der eigentliche Grund der für nur subjectiv erklärten Kategorien zweifelhaft.

Geben wir indessen diesen Grund vorläufig zu, so kommen zweitens die von Kant für die Ableitung der Kategorien angenommenen zwölf Functionen des Urtheils in Betracht. Es dringt sich dabei für die Qualität und Relation ein wesentliches Bedenken auf.

Das erste trifft das unendliche Urtheil als eine besondere Art der Qualität. Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir an einem andern Orte nachzuweisen versucht haben.[1]) Das unendliche Urtheil (z. B. die Seele ist ein Nicht-Sterbliches statt die Seele ist nicht sterblich) ist eine künstliche Form, lediglich aus dem Experiment der Logiker entstanden, welche die Verneinung aus dem natürlichen Verbande mit der Copula lösten und ins Prädicat hineindrängten. Es ist der Form nach bejahend und dem Inhalt nach verneinend, worin der innere Widerspruch dieser gemachten Form deutlich erscheint. Wenn Kant das unendliche Urtheil so ansah, als liege ihm der eigenthümliche Begriff der Limitation zu Grunde: so bleibt für die Formen des Urtheils der Unterschied von Negation und Limitation zweifelhaft. Wenn in dem unendlichen Urtheil, wie Kant es nimmt, ein Punkt, aber nur Einer ausgeschlossen wird, indem die unendliche

1) Logische Untersuchungen II. S. 183 ff.

Möglichkeit der übrigen Prädicate offen bleibt: so ist eine solche Einschränkung sehr eingeschränkt und eine solche Limitation ist keine eigentliche Begrenzung, inwiefern diese nach mehreren Seiten hin geschehen wird. In diesem Sinne ist jede Negation Limitation und jede Limitation Negation. Jede Verneinung schliesst ein Prädicat aus; jede Begrenzung hält Fremdes ab und diese Beziehung wird logisch zur Verneinung.

Das zweite Bedenken trifft das kategorische und hypothetische Urtheil als zwei unterschiedene Arten der Relation. Aristoteles hatte im Organon nur das später so genannte kategorische Urtheil behandelt und darin die Grundform getroffen. Schon bald nach ihm fügte man das hypothetische hinzu, und dass es im Aristoteles fehlte, galt für eine Lücke. Es sind indessen, wie an einem andern Orte gezeigt wurde,[1]) die Grenzen schwer zu ziehen. Jedes kategorische Urtheil schliesst eine Hypothesis in sich und die hypothetischen Urtheile lassen sich in kategorische verwandeln. Die Substanz ist Bedingung für das Accidens, und daher geht das Verhältniss der Inhärenz, in welchem das Prädikat des kategorischen Urtheils zum Subject steht, in das Verhältniss von Grund und Folge über. Dem hypothetischen Urtheil dagegen liegt das Verhältniss einer wirkenden Ursache zu Grunde, das sich auf das thätige Subject eines kategorischen Urtheils zurückführen lässt. In Einer Hinsicht scheint das Verhältniss des hypothetischen Urtheils (Grund und Folge) allgemeiner zu sein als das Verhältniss des kategorischen (Substanz und Accidenz); denn die Bedingung zum Bedingten kann so äusserlich gefasst sein, dass es sich in die kategorische Form nicht leicht

1) vergl. die Erörterung in des Verf. logischen Untersuchungen II. S. 177 ff.

fügt, wenn in ihr die Inhärenz strenge soll festgehalten werden. Es ist indessen nachgewiesen, dass die Inhärenz aus ihrer eigensten Natur causal wird, und daher sich die kategorische Form nicht an die ruhende Eigenschaft binden lässt. Will man in einem einfachen Beispiel die Unmöglichkeit anschauen, das kategorische und hypothetische Urtheil auf gleicher Linie mit dem disjunctiven als zwei unterschiedene Arten einander nebenzuordnen: so vergleiche man den doppelten gleichgeltenden Ausdruck des pythagoreischen Lehrsatzes: Wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so ist das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten (hypothetisch), und: Das rechtwinklige Dreieck hat die Eigenschaft, dass das Quadrat der Hypotenuse der Summe der Quadrate der beiden Katheten gleich sei (kategorisch). Beide Formen (die kategorische und hypothetische) bilden zusammen Eine Art und treten dem disjunctiven Urtheil als der andern gegenüber, indem jene den Inhalt eines Begriffs aussagen, dieses den Umfang gliedert. In diesem Sinne entspringen diese zwei Arten aus der logischen Natur des Begriffs, der dem Urtheil zu Grunde liegt.[1])

Wenn man die beiden Einwürfe, die gegen das unendliche Urtheil und gegen die beiden unterschiedenen Arten des kategorischen und hypothetischen erhoben sind, anerkennt und anerkennen muss: so hat man nun statt zwölf nur zehn Formen und die Symmetrie der triadischen Ordnung in den Kategorien ist gestört. Kant legte darauf ein Gewicht, dass in jeder der vier Klassen die dritte Kategorie aus der ersten und zweiten in Einen Begriff verbunden entspringe.[2]) Indessen fällt dies anzie-

---

1) Logische Untersuchungen II. S. 175 ff.

2) Kritik d. reinen Vernunft. §. 11. S. 111. Prolegomena. S. 122.

hende Gleichmaass, so weit es sich aus der Tafel der Urtheile ergeben müsste, für die Qualität und Relation nach den obigen Erörterungen von selbst zusammen.

Es hängt die folgende Frage, ob Kant aus den zu Grunde gelegten Formen des Urtheils den sie bildenden Begriff (die Kategorie) richtig herausgehoben habe, zum grossen Theil mit dem Vorangehenden zusammen. Denn wir werden nach dem Obigen der Limitation neben der Negation, dem Verhältniss von Substanz und Accidens neben dem Verhältniss des Grundes und der Folge die Stelle bestreiten, inwiefern sie aus jenen unterschiedenen Formen des Urtheils fliessen sollen. Wir müssen jedoch ausserdem auf die Wechselwirkung aufmerksam machen, welche Kant dem disjunctiven Urtheil entnahm. Er fasste es mit Recht als das Urtheil der Eintheilung. Ist aber die Wechselwirkung der logischen Eintheilung, in welcher sich die Glieder streng ausschliessen, ohne sich zu berühren, und nur zusammen den Umfang eines höhern allgemeinern Begriffs ausmachen, mit der realen Wechselwirkung der in einander greifenden Kräfte eins? Die Eintheilung ist eine Art logischer Wechselwirkung, aber eine solche, welche nicht für die Darstellung der Wechselwirkung überhaupt gelten kann. Neben der Division steht die Definition, neben der Eintheilung die Erklärung. Wenn in der letztern zusammenwirkende Begriffe, wie Theile, den Inhalt eines Begriffs als eines Ganzen bilden: so sind darin die Theile in einer logischen Wechselwirkung befasst, welche der realen viel näher steht, als die Eintheilung. Es würde eine sehr beschränkte Kategorie der Wechselwirkung geben, wenn der Verstand sie nur nach der Analogie der Eintheilung dächte.[1])

1) vergl. logische Untersuchungen I. S. 309 ff.

Waren die Kategorien reine Verstandesbegriffe und als solche der Anschauung entzogen, so mussten sie, um die Möglichkeit der Anwendung zu gewinnen, im Element der reinen Anschauung eine Gestalt annehmen. Es geschah durch die transscendentale Zeitbestimmung, und dieser Schematismus ist nothwendig, um die isolirte Stellung der reinen Verstandesbegriffe aufzuheben. Wurzelten alle Kategorien in der Einheit des Selbstbewusstseins, so lag die Form des innern Sinnes zunächst, um darin die reinen Verstandesbegriffe mit sinnlicher Klarheit zu begaben. So weit erscheint der Schematismus als consequent.

Aber kann man fragen: wenn sich die Kategorien nur in die transscendentalen Bestimmungen der Zeit kleiden, wie führen sie sich denn in den Raum ein? und bleiben diese reinen Gebilde der Zeit nicht immer noch in demselben Abstand vom Raum? Wenn man einzelne Weisen vergleicht, wie Kant die Kategorien mit Bestimmungen der Zeit verschmilzt: so wird es deutlich, dass sich ihm dabei stillschweigend Vorstellungen einschoben, welche über die Zeit hinaus räumliche oder gar materielle Elemente in sich tragen. Dies zeigt sich da, wo unter der Qualität als das Schema der Realität die erfüllte Zeit und unter der Relation als das Schema der Substanz das beharrende Substrat bezeichnet wird.

Es ist schwer, die Anschauung ohne Sprung wieder zu gewinnen, wenn man nicht die Kategorien in und mit der Anschauung entstehen lässt. Es wird daher darauf ankommen, im Geiste selbst ein productives Princip, eine bildende That zu finden, die allem Anschauen und allem Denken zu Grunde liegt, und aus ihr die Grundbegriffe abzuleiten. Dann bedarf es keines künstlichen Schematismus.

Wenn der Verstand, wie Kant es ausspricht, der Er-

fahrung durch die Kategorien Gesetze vorschreibt: so muss in den Dingen, dem Inhalt der Erfahrung, die Möglichkeit liegen, ihnen zu gehorchen. Diese Folgsamkeit ist schon eine That. Indem sie sich den Gesetzen fügen und sich in die Kategorien fassen lassen, gehen sie mit dem Verstand eine Gemeinschaft ein, wozu nothwendig ein Theil der Bedingungen in ihnen liegt. Wodurch wird dies möglich? Soll der Anstoss, den nach Kant das Subject in der Erfahrung empfängt, ein Anstoss von aussen bleiben und nicht in der consequenten Entwickelung, die Fichte vollzog, zu einer That des Subjectes selbst werden: so wird hier zwischen den Dingen und den Kategorien mindestens ein Beziehungspunkt gefordert, und diese Forderung würde weiter führen und dazu nöthigen, zunächst in diesem Einen Punkte die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aufzuheben. Entweder folgt man dem Zug der subjectiven Kategorienlehre, und man kann dann nicht in den Voraussetzungen beharren, unter denen man in die kantische Untersuchung eintrat, und namentlich nicht in der Voraussetzung einer äussern Erfahrung, oder man hält diese Voraussetzung fest, jenen Anstoss von aussen, und man muss dann die Kategorien und Raum und Zeit anders fassen; denn sie erfahren nothwendig eine Umgestaltung, wenn man jener Anknüpfung an das Objective, wie sie auch genommen werde, ernstlich nachgeht.

Endlich hat Kant den Werth der Kategorien darin gesetzt, dass sie jede Untersuchung, die sie zum Leitfaden nimmt, systematisch machen. Daher behandelt Kant nach dem Grundriss der vier Kategorien die Begriffe, die sich zu einem vollständigen Kreis abschliessen sollen. In der Kritik der reinen Vernunft bewegen sich selbst die Paralogismen der rationalen Psychologie und die Antinomien der rationalen Kosmologie und sogar die Bedeutun-

gen des Nichts [1]) nach der Vorschrift der vier Kategorien. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften werden unter vier Hauptstücke gebracht, deren erstes die Bewegung als ein reines Quantum nach seiner Zusammensetzung ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und Phoronomie genannt wird, das zweite sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung zieht und daher Dynamik heisst, das dritte die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen Mechanik vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität, mithin als Erscheinung äusserer Sinne bestimmt und Phänomenologie genannt wird. [2]) In der Kritik der Urtheilskraft werden die Begriffe des Schönen und Erhabenen nach den Kategorien bestimmt. In der Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1798. S. 135.) wird die Kirche nach den vier Kategorien aufgefasst und darnach in ihrem Wesen als allgemein, lauter, frei und unveränderlich bezeichnet. Und es ist bekannt, wie vielfach man in der Blütezeit der kantischen Philosophie, selbst in alltäglichen Dingen, um den leichten Schein philosophischer Betrachtung zu verdienen, den Weg der Kategorien betrat, bis man ihn austrat. Waren doch auch später Formeln, die nur mit ein wenig mehr Mannigfaltigkeit den Gedanken die Bahn vorzeichneten, bequem und beliebt, ja ein Zeichen der speculativen Erkenntniss. Schon bei Kant, dem prüfenden Forscher, kann man die Gefahr studiren. Wo er die Kate-

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 348. in der zweiten Aufl.

2) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. 1787. Vorrede S. XX.

gorien anwendet, entfernen sie sich häufig von dem ursprünglichen logischen Gebrauch und bieten nur eine unbestimmte Analogie. So z. B. wird man kaum an die logische Qualität, an Affirmation (Realität), Negation und Limitation erinnert, wenn Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften die Qualität der Materie so behandelt, dass er darunter die bewegende Kraft fasst.

Schliessen wir mit einem Bekenntniss Kants:[1]) „Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, lässt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ Unser Verstand ist also mit fertigen Stammbegriffen, wie unsere Anschauung mit fertigen Formen ausgestattet, und wir finden uns mit dieser Mitgift vor. Es fehlt darin die Nothwendigkeit, die nur in der Entwickelung liegt; und dadurch war der weitern Betrachtung der Weg angewiesen.[2])

18. Fichte bezeichnet diesen Zusammenhang deutlich, indem er seine Wissenschaftslehre mit folgenden

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 21. S. 145 f. in der zweiten Aufl.

2) Man könnte vor und neben Kant Lambert vermissen, der sich allerdings um die Grundbegriffe bemühte (vergl. dessen Neues Organon. Leipzig 1764. Bd. I. S. 453 ff. und Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss. Riga 1771. Bd. 1. S. 141 ff.). Indessen brachte er es so wenig, als Locke, an den er anknüpft, zu einer eigentlichen Kategorienlehre im Sinne der Logik.

kurzen Worten schliesst:[1]) „Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt *a priori* deducirt und nun sind sie im Ich vorhanden."

Die Wissenschaftslehre, sagt Fichte an einer andern Stelle,[2]) die wir auf die Kategorien anwenden müssen, „leidet keine fertige absolute Gegebenheit, nichts, was als absolut, als Ding und Sein uns erscheint. Sie zeigt vielmehr das Werden auf, zieht ins Licht des Bewusstseins hervor, wie wir selber die Vorstellung zu Stande gebracht. Sie löset also alles Sein auf und macht es flüssig; es verschwindet ihr alles Sein als Ruhendes; sie schauet nur ihrem eigenen Machen (Construiren) zu und erkennt so auch alle Gegenstände als eigene Producte des Bewusstseins und Denkens."

Fichte's Grösse ist dieser genetische Weg, aber er will nur eine Genesis des Bewusstseins und zwar dergestalt, dass es rein aus sich selbst entsteht und alles, was ihm objectiv erscheint, vielmehr als eigene Producte besitzt.

Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist.[3]) In dieser schöpferischen That liegt nach Fichte alles beschlossen.

---

1) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre und Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Tübingen 1802. S. 448.

2) Vergl. Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. 1801. S. 45 ff. S. 119 ff.

3) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. 61.

Fichte hatte mit andern Männern, wie Jacob Sigismund Beck,[1]) einen Widerspruch der kantischen Philosophie darin gefunden, dass eine Anregung der Vorstellung durch das Ding an sich vorausgesetzt werde; denn das Ding an sich als Noumenon habe keine Causalität, da dieser Begriff nur für die Erfahrung in Raum und Zeit gelte, und das Phainomenon sei schon mit der subjectiven Form behaftet. Wollte indessen Fichte in Kant beharren, wie er sich ganz in ihm bewegte: so lag ihm der Gedanke nahe, diesen Anstoss des Objectes in das Subject zu verlegen. Es konnte ihm dies als eine Consequenz des kantischen Standpunkts erscheinen. In Kant war der Punkt, an den eine solche Lehre anknüpfen konnte, gleichsam im Voraus bezeichnet. Die synthetische Einheit der Apperception, die letzte Quelle der Kategorien, führte mit Einem Schritte zum schöpferischen Ich. Fichte vollzog darin Kants subjectives Element.

Man sieht den Uebergang leicht, aber es bleibt schwer zu verstehen, wie Fichte sich den Vorgang des Ich dachte, der die Wechselwirkung mit den Dingen, den Anstoss des äussern Gegenstandes ersetzen sollte. Fichte nimmt dazu wiederholt einen neuen Ansatz und es ist als ob er selbst fühlte, dass er sein Ziel nicht erreiche und vergebens sich bemühe, die subjective Thätigkeit der Aneignung in eine schöpferische Bildung des Objects zu verwandeln.

Fichte unterscheidet das empirische und das reine Ich. Indem jenes sich als beschränkt und bestimmt vorfindet, soll aus diesem die Beschränkung vollständig erklärt werden. „Der Anstoss durch das Nicht-Ich ist im endlichen Ich schlechthin gesetzt durch das reine, damit

1) Einzig möglicher Standpunkt, von welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss. Riga 1796.

dies in sich zur Wirklichkeit komme." „Im gemeinen Bewusstsein," sagt Fichte, „kommen nur Begriffe vor, inwiefern man die innere Thätigkeit in ihrer Ruhe aufgefasst durchgängig den Begriff nennt."[1]) „In dem Verstand erscheint alles als ein Gegebenes, als ein Stoff der Vorstellung. Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixirt ist und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt."[2]) Indessen der hinheftende Verstand setzt die Einbildungskraft voraus, welche Realität producirt, aber dergestalt, dass erst durch das Auffassen und das Begreifen im Verstande ihr Product etwas Reales wird. Es liegt nothwendig in der Richtung des Systems, dass die Einbildungskraft, indem das Feste wieder in den Fluss versetzt wird, aus welchem es geworden, als die letzte Quelle erscheint. Indem ihrer Thätigkeit durch die Spontaneität der Reflexion und für die Reflexion eine Grenze gesetzt wird, entsteht das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Die Grenze ist selbst ein Product des Auffassenden im Auffassen und zum Auffassen. Insofern das Ich und dieses Product seiner Thätigkeit entgegengesetzt werden, werden sie selbst entgegengesetzt. Insofern aber die productive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben wird, werden sie zusammengefasst. Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ist das Vermögen der Einbildungskraft. Sie ist in der Anschauung thätig und es gründet sich auf ihre Handlung unser Bewusstsein und unser Leben.

Insofern nun das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt,

---

1) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre im philosoph. Journal. 1797. VII. S. 19.

2) J. G. Fichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1802. S. 201., vergl. S. 176. 192.

setzt es nothwendig Schranken und sich selbst in diese Schranken. Insofern aber das Ich absolut ist, ist es unendlich und unbeschränkt. Die reine Thätigkeit des Ich allein und das reine Ich allein ist unendlich; denn sie hat kein Object und geht in sich selbst zurück.[1]) Dies ist im Unterschiede vom theoretischen Ich, das allenthalben in dem der Thätigkeit entgegengesetzten Gegenstande eine Schranke hat, das praktische Ich, das sein Wesen producirt und dessen Wesen, inwiefern es nicht ist, sein soll.

Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich, an sich aber, so wie es durch seine eigene absolute Thätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit und die Endlichkeit, sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich. Daher müssen alle Schranken verschwinden und das unendliche Ich muss als Eins und als Alles allein übrig bleiben.[2])

So ist das praktische Ich im theoretischen das Bestimmende, und es ist consequent, wenn Fichte in der Darstellung der moralischen Weltordnung unsere Welt als das versinnlichte Material unserer Pflicht bezeichnet. Dies sei das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung; und der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringe, sei ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für ein freies Wesen möglich sei.[3]) In demselben Sinn kann die Natur, z. B. die organische, nicht aus der Sache, sondern nur in äusserlicher Teleologie in Bezug auf das

---

1) S. 232 ff., vergl. S. 240 Anm. S. 263 ff.

2) S. 76.

3) über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung. 1798. Journal VIII, 1. S. 8. 14.

Ich begriffen werden. Jean Paul sagt in dieser Beziehung witzig:[1]) „Mit der Forderung des Grundes [im Ich] wird nun der Rest oder die Endlichkeit leicht erklärt und begründet, und so zu sagen, aus dem Durst so viel Trunk bereitet, als man von nöthen hat.“

Hiernach ist das Ich als Intelligenz abhängig und soll diese Abhängigkeit aufgehoben werden, so ist dies nur unter der Bedingung denkbar, dass das Ich jenes Nicht-Ich, dem der Anstoss beigemessen wird, durch sich selbst bestimme. Es hebt aber immer die Intelligenz damit an, dass dem Ich ein Nicht-Ich entgegensteht. Daher ist die erste Kategorie die Wechselbestimmung (bei Kant Relation).[2]) 'Was im Ich Negation ist, ist im Nicht-Ich Realität und umgekehrt; denn das Nicht-Ich ist die gesetzte Schranke. Realität und Negation des Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig.

Das Ich bestimmt die Realität und vermittelst derselben sich selbst. Es setzt alle Realität als ein absolutes Quantum. Ausser dieser Realität giebt es gar keine. Diese Realität ist gesetzt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist.

Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt: so muss in das Nicht-Ich nothwendig absolute Totalität der Negation gesetzt werden; und die Negation selbst muss als absolute Totalität gesetzt werden.

Beides, die absolute Totalität der Realität im Ich und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich, sollen vereinigt werden durch Bestimmung. Demnach be-

1) Vorrede zu seiner Clavis Fichtiana.

2) S. 57.

stimmt sich das Ich zum Theil und es wird bestimmt zum Theil.[1])

Indem das Ich ein Quantum Realität hingiebt, setzt es dasselbe Quantum in das Nicht-Ich.

In dieser ersten Betrachtung des Systems liegt bereits ein Ansatz zu allen Kategorien Kants ausser der Modalität. In der Wechselbestimmung (Relation) handelt es sich um die Vertheilung der Realität und Negation (Qualität) und diese geschieht durch eine Begrenzung der Quantität. Man bemerkt indessen leicht, dass dabei die Quantität in einer weitern Bedeutung genommen wird, als in der logischen Kants. Die Vorstellung des sinnlichen Quantums schiebt sich bei dieser Deduction unter, die sonst so ursprünglich sein soll, dass sie vor dem Raum und vor der Zeit steht.[2])

Indem auf diese Weise durch eine unabhängige Thätigkeit ein Wechselthun und -leiden bestimmt wird, ergiebt sich die Kategorie der Substanz und Accidenzen. Die Glieder des Verhältnisses einzeln betrachtet sind die Accidenzen, ihre Totalität ist Substanz. Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz; und es ist in derselben gar nichts weiter enthalten als die Accidenzen; die Substanz, analysirt, giebt die Accidenzen, und es bleibt nach einer vollständigen Analyse der Substanz gar nichts übrig als Accidenzen. An ein dauerndes Substrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen, ist nicht zu denken; das eine Accidens ist jedesmal sein eigener und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne dass es

---

1) S. 54. 55.

2) S. 62. 63. „Das Gegentheil der Thätigkeit heisst Leiden. Leiden ist positive Negation und ist insofern der bloss relativen entgegengesetzt.“ Aber es ist dabei „von allen Zeitbedingungen zu abstrahiren.“

dazu noch eines besondern Trägers bedürfte. Die Einbildungskraft leitet die Accidenzen in sich und an sich fort und das setzende Ich hält dadurch die Accidenzen zusammen. [1])

Hiernach ist die Relation (Causalität, Wechselwirkung) die erste Kategorie, aus welcher die Qualität (Realität und Negation) und die Quantität (Begrenzung, Bestimmung) unmittelbar entspringen.

Diese Kategorien stehen auf dem Boden der producirenden Einbildungskraft. Denn sie ist die Thätigkeit, die durch die Schranke das entgegenstehende Object setzt. Wird das, was durch sie vorgeht, im Verstande fixirt, so entsteht die Nothwendigkeit und Möglichkeit (Modalität).

Indem die absolute Thätigkeit eine objective wird, vernichtet sie sich als absolute und es ist in Rücksicht ihrer ein Leiden vorhanden, die Bedingung aller objectiven Thätigkeit.

Dieses Leiden muss angeschauet werden. Aber ein Leiden lässt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit.

Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie; angeschauet durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und eben derselben Handlung; Auffassen und Nicht-Auffassen eines und eben desselben Objectes im Verstande; aufgefasst in dem Verstande als Möglichkeit. [2])

Das Ding in der synthetischen Vereinigung des

---

1) S. 160. 161.

2) S. 208. 209., vergl. S. 413.

Nothwendigen und Zufälligen in ihm ist das wirkliche Ding.

So sind Nothwendigkeit und Möglichkeit als real in dem Akt der producirenden Thätigkeit genommen, aber inwiefern die Bedingungen im Verstande fixirt werden. Die Nothwendigkeit ist darnach im Grunde nichts als die gesetzte Schranke, wie sie vom fixirenden Verstande aufgefasst wird, und die Möglichkeit nichts als die Freiheit der Production, die über die Schranke hinausgeht.

Die Kategorien entstehen unabhängig von den Zeitbedingungen. Für die blosse reine Vernunft ist alles zugleich; aber für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit. Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwas Festes, dadurch, dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt und sie bezeichnet ihr Schweben durch ihr Product. Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst dehnt den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeitmomente.[1]) Indem die Einbildungskraft die Accidenzen an sich und in sich fortleitet, macht sie das Bewusstsein als eine fortlaufende Zeitreihe möglich. Es entsteht eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt und jeder einen bestimmten andern hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst hinwiederum von ihm abhänge.[2]) Hierin liegt begründet,

1) S. 179.

2) S. 444., vergl. S. 440.

warum die Zeit als die Form des Bewusstseins Form des innern Sinnes ist. Die Anschauung selbst wird in der Zeit bestimmt.

Es wird ferner auf die Verbindung des Angeschauten reflectirt. Sollen, um das einfachste Verhältniss zu nehmen, zwei Objecte gesetzt werden, so ist weder möglich, dass sie sich gegenseitig ausschliessen, noch einander continuiren, wenn nicht beide in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind und in derselben in Einem Punkt zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung beider. Es wird demnach durch absolute Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinsame Sphäre producirt, welche die Freiheit der Objecte in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört lässt. Daraus entsteht der Raum als ausgedehnt, zusammenhängend, theilbar ins Unendliche. Man nennt ihn mit Recht die Form, d. i. die subjective Bedingung der Möglichkeit der äussern Anschauung. Das Angeschaute wird im Raume bestimmt.[1])

Hieraus muss man das verstehen, was Fichte über das Verhältniss dieser ganzen Lehre zu Kant bemerkt. Kant erweist, sagt er, die Idealität der Objecte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes; wir erweisen umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte. Er bedarf idealer Objecte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raumes, um die idealen Objecte stellen zu können.[2]) Wirklich findet Kant, dass sich alles, was uns Object wird, in die subjective Form von Zeit und Raum einfasst und einhüllt, und daher das Object, nur von dem subjectiven Elemente durch-

---

1) S. 420. 426. 429. 440.

2) S. 135, Anm.

drungen und versetzt, d. h. nur als Erscheinung zu unserm Bewusstsein kommt; und darin liegt das, was Fichte bei Kant die Idealität der Objecte nennt. Dieser Idealismus bleibt allerdings „einige Schritte" hinter Fichte's zurück. Denn bei Kant bleibt immer noch der Anstoss von aussen, wie der Grund des Realen, zurück. Fichte indessen verlegt ihn in die producirende und sich in der Schranke bestimmende Einbildungskraft. Daher sind ihm die Objecte unmittelbar ideal; und ihm entsteht erst das Nacheinander, die Zeit, um die producirten Objecte ins Bewusstsein zu fassen, und das Nebeneinander des Raums, um sie unter sich zu verknüpfen oder auszuschliessen. Wirklich bedarf er also der Zeit und des Raums, um die idealen Objecte stellen zu können.

Wenn wir das Verhältniss der Kategorien bei Kant und bei Fichte vergleichen, so ergiebt sich etwas Aehnliches. Kant, der die Kategorien ursprünglich als Denkformen lässt erzeugt werden, bemerkt Fichte,[1]) bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemata, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er lässt sie demnach ebensowohl, als in der Wissenschaftslehre geschieht, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden und derselben zugänglich sein. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objecten zugleich, und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst. Ohne Zweifel stehen Fichte's Kategorien darin höher, als die Lehre Kants, dass sie unmittelbar mit dem ersten Akt des erzeugenden Erkennens entstehen und in ihm liegen. Inwiefern dieser eine That der Einbildungskraft ist, sind sie mit ihr unmittelbar eins. Bei Kant sind sie abstracte Weisen der Einheit des Selbstbewusstseins und müssen sich erst durch

1) S. 415.

die Einbildungskraft in die Form der Zeit einkleiden und eingestalten lassen, um überhaupt zum Objecte zu kommen, wie es in der Lehre vom Schematismus des Verstandes nachgewiesen wird.

In dieser Beziehung ist Fichte dem Grundgedanken des Genetischen treu. Indessen offenbart sich, was darin mangelhaft blieb, von selbst.

Wo man das Wesen im Werden verstehen will, — und man erfüllt erst darin den letzten Sinn des Erkennens — da muss der Geist bilden. Wir schreiben diese schaffende That, gerade inwiefern sie That ist, der Einbildungskraft zu. Insofern traf Fichte das Rechte, wenn er den Ursprung der Kategorien in der Einbildungskraft suchte. Aber sie ist an sich, wie Schaffen oder Bilden, ein blosser Name, wenn nicht nachgewiesen wird, an welche reale Gesetze sie gebunden ist. Es ist nicht genug, dass die Einbildungskraft Realität producire, sondern es kommt darauf an, wie sie sie producire; denn erst dadurch würde das Wesen der Realität selbst begriffen. Aber dazu hat Fichte keine Anstalt gemacht. Es spielt das setzende, entgegensetzende und zusammenfassende Ich; es schwebt die Einbildungskraft in der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen; sie fasst sich in der Schranke. Aber mit solchen abstracten Beziehungen kommt man nicht weit und stillschweigend schiebt man ihnen Anschauungen unter, um sie zu verstehen, während diese gerade erst aus der Einbildungskraft sollten verstanden werden. Setzen und Gegensetzen und Vereinigen sind nur die allgemeinsten Beziehungen; und wenn man das Setzen ursprünglich, wie man es thun muss, nur als die Erzeugung eines — in sich völlig unbestimmten — Seins nimmt: so rückt man dem Wirklichen mit Thätigkeit und Wechselbestimmung, mit Realität und Quantität, mit Substanz und Accidens um kei

nen Schritt näher. Sie tragen kaum einen Punkt in sich, an den sich anknüpfen liesse. Der nächste Beleg für die Behauptung findet sich in dem, was Fichte über Raum und Zeit gesagt hat. Sie sind Formen der Vereinigung und Trennung für das anschauende Ich (Zeit) und für die angeschauten Objecte des Nicht-Ich (Raum). Läge eine wirkliche Genesis dieser Begriffe vor, so müsste darin ihre Natur aufgeschlossen und vor allem jene Eigenthümlichkeit erklärt sein, dass Raum und Zeit Dimensionen, und zwar der Raum drei und die Zeit nur Eine haben. Auf diese schwierige metaphysische Frage hat Fichte sich in der angeführten Erörterung gar nicht eingelassen. Es wäre Fichte's Aufgabe gewesen, die Einbildungskraft in die Elemente ihrer Production zu verfolgen.

Unfehlbar wäre er dann zu der ersten That des Denkens gelangt, auf der, wie auf der Basis, alle übrigen stehen, zur Erzeugung der reinen mathematischen Erkenntniss, mochte er selbst auch auf dem Standpunkte, auf den er sich gestellt hatte, davon entfernt bleiben, wie dies aus der Weise, wie Fichte in den Reden an die deutsche Nation Pestalozzi beurtheilt, deutlich erhellt. Was Fichte von der in der selbstgesetzten Schranke das Object erzeugenden Einbildungskraft sagt und von dem Verstande, der diese That fixire, das passt am meisten auf den Entwurf der mathematischen Objecte. Wenn die Phantasie in der unveränderten Richtung ihrer Bewegung eine gerade Linie erzeugt, so beschränkt sie sich in der sich gleich bleibenden Richtung; und wenn sie sich zu einer bestimmten Linie absetzt, so begrenzt sie sich ebenso. Bewegt sich nun diese gerade Linie, wie ein Radius, um den festen Endpunkt, so liegt in dieser Bestimmung eine neue Schranke. Der Verstand fixirt diese Schranke zum Wesen der geraden Linie, des Kreises,

So könnten wir den Ausdruck ausdeuten. Indessen ist diese Production realer; die Schranke ist keine blosse logische Negation; die Synthesis der Bewegung und der Begrenzung kommt einfacher zu Stande, als im Setzen und Gegensetzen des Ich und Nicht-Ich. Auch giebt hier nicht das Ich ein Quantum der Realität hin, um es im Nicht-Ich zu setzen. Diese Vorstellung wird weder da ausreichen, wo das Ich das Object bewusst producirt, noch wo es den Zwang des äussern Anstosses fühlt. Denn das Ich vollzieht vielmehr im Nicht-Ich die eigene Realität. Ohne dasselbe bleibt es leer und unbestimmt. Dieser Anfang der fichteschen Ableitung ist eine blosse Fiction.

Fichte hat es verschmäht, das Reale, das in der Einbildungskraft liegt, die Erzeugung des mathematischen Elements, zu verfolgen. Weil das Princip, die Thätigkeit des Ich und die Wechselbeziehung des Ich und Nicht-Ich, so allgemein gehalten ist, dass es das Bestimmte nicht aus sich erzeugt: so haben auch die Kategorien keine feste Gestalt, und es fehlt ihnen die Möglichkeit, das Wirkliche in sich zu fassen und aufzunehmen. Ihr Inhalt ist nicht abgegrenzt und sie knüpfen nirgends an das Reale an.

Die Sache wird schwieriger, wo, wie im empirischen Ich, das gegebene und gemeinschaftliche Object verstanden und dafür die Kategorie gefunden werden soll. Vergebens bemüht sich Fichte, diesen Punkt begreiflich zu machen. Er kommt immer nur zum Nachweis eines Antheils, den das Ich in der Auffassung seines Objectes hat, und es bleibt zwischen dem empirischen Ich und dem reinen, aus welchem das empirische soll begriffen werden, eine Kluft.

Fichte meint in der Wissenschaftslehre das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfasst und er-

schöpft zu haben, und er bezeichnet die Punkte: ursprüngliche Idee unsers absoluten Seins, Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee, Einschränkung nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich oder überhaupt durch unsere Endlichkeit, Selbstbewusstsein, Bestimmung unserer Vorstellungen darnach und durch sie unserer Handlungen, stete Erweiterung unserer Schranke ins Unendliche fort. Aber das wirkliche Dasein blieb doch unbegriffen. Es lag daher der Gedanke nahe, das Ich in der ganzen Deduction dergestalt absolut zu nehmen, dass es, vom empirischen Ich völlig verschieden, das Ich des Universums sei. So konnte an dieser Stelle die vollzogene Subjectivität wieder zum Objectiven werden. Der Uebergang geschah in den folgenden Gestalten der Philosophie.

An eben dieser Stelle ist die Möglichkeit gegeben, die zweite Gestalt des fichteschen Systems, in welche wir für unsern Zweck nicht eingehen, an die ältere anzuknüpfen. Es mag zu dem Ende insbesondere eine Anmerkung beachtet werden, in welcher Fichte die Wissenschaftslehre mit dem Stoicismus vergleicht. Sie zeigt zugleich jenen unbewältigten Gegensatz zwischen dem reinen und empirischen Ich: „Im consequenten Stoicismus," sagt Fichte,[1]) „wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Sein und wirkliches Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädicate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst

---

1) S. 265.

Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloss zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, dass gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig sein muss, wenn er consequent verfährt."

Wenn nun zwischen dem reinen und empirischen Ich, dem absoluten Sein und dem wirklichen Dasein die bezeichnete Kluft bleibt, so setzt sich dieser Mangel auch in die Kategorien und das Recht ihrer Anwendung fort.

Durch Fichte's Philosophie geht im Theoretischen wie im Praktischen der Gedanke der Selbstthätigkeit durch, und durch diesen trieb er und erhob er seine Zeit, die eines Stachels und einer Feder bedurfte. Es liegt darin ihre historische Bedeutung. Aber im Theoretischen wie im Praktischen blieb sie nur die allgemeine That, und während sie sich im Praktischen ohne grosse Mühe der Vermittlung in dem gegebenen Stoff der Zeit auslebte, fehlte ihr im Theoretischen der bestimmende Inhalt, mit dem sie mindestens in eine Berührung treten müsste. Die Wissenschaftslehre schwebte über den Wissenschaften, welche sie hätte in den Principien begreifen sollen.

Der methodische Gang in Thesis, Antithesis und Synthesis ist dafür kein Ersatz. Kant bemerkte bereits, wie sich oben ergab, dass in jeder Kategorie der dritte Begriff die beiden andern in sich vereinige. Schiller machte davon eine ästhetische Anwendung.[1]) Fichte sah

1) In dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtkunst. 1795. In der kleinen Ausgabe von 1820. Bd. XVIII. S. 321, Anm.



darin das Schema für die Grundthätigkeit des Ich, bis Hegel dasselbe zum Gesetz der absoluten Methode bestimmte.

19. Schelling hat die Kategorien im „System des transscendentalen Idealismus" (1800) behandelt. Wer von Fichte's Wissenschaftslehre zu dieser Schrift Schellings übergeht, erkennt alsbald die Verwandtschaft in dem Motiv und in einzelnen Wendungen der Deduction, selbst wenn nicht die Abhandlung „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)" ein historisches Mittelglied bildete, aber er erkennt auch die sich kühner hinauswagende und weiter greifende Absicht.

Das Ich will, wie bei Fichte, seine Begrenzung verstehen, jene Vereinigung des Endlichen und Unendlichen. Es geschehen dazu Schritte, ähnlich wie bei Fichte. Die unendliche Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten und die Auflösung des Gegensatzes in der productiven Anschauung geschieht, wie bei Fichte, durch die Einbildungskraft.[1]) Wenn die theoretische Philosophie mit einer Aufgabe schliesst, die sie zurücklässt, so wird diese, wie bei Fichte, durch die praktische aufgenommen, und das absolut Objective wird, wie bei Fichte, dem Ich selbst nur durch andere Vernunftwesen Object.[2])

Aber die wesentliche Verschiedenheit liegt darin, dass die Natur mit dem Ich gleichen Schritt hält. Was subjectiv in der Thätigkeit des Ich geschieht, geschieht ebenso objectiv. Es wird, wie zur Grundlage, die productive Anschauung construirt. Die Thätigkeit des Ich ist an sich positiv und der Grund aller Positivität; denn sie hat ein Streben, sich ins Unendliche auszubreiten;

1) System des transscendentalen Idealismus. Tüb. 1800. S. 473.
2) S. 362. S. 483.



und wenn die Thätigkeit des Dinges als die negative erscheint, in dem Streben, jene erste einzuschränken: so ist sie in der That nichts anders, als die ideelle in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich. So lehrte auch Fichte. Aber Schelling geht weiter, indem er als das Product dieser Anschauung die Materie bezeichnet, in welcher die beiden Thätigkeiten als unendliche Expansivkraft und Attractivkraft fixirt sind.[1]) Die drei Dimensionen der Materie führen auf die zu Grunde liegenden Kräfte, den Magnetismus, der in der Länge wirkt, die Elektricität, die die Dimension der Breite hinzubringt, und zum chemischen Process, in welchem die beiden Entgegengesetzten sich durchdringen.[2]) Was in der Intelligenz die Empfindung ist, ist in der Natur die Elektricität.[3]) Indem das Ich die Materie construirt, construirt es sich selbst. Die Materie ist nichts anders als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschauet; die Materie ist der erloschene Geist, der Geist die Materie nur im Werden erblickt.[4]) Dadurch ist die erste That des Bewusstseins auch die erste That der Materie. Vielleicht lernt man aus diesem kühnen Parallelismus des fichteschen Ich und der Materie Kants, dass in beiden Definitionen weder das specifische Wesen des Ich noch das Eigenthümliche der Materie getroffen oder berührt ist, sondern nur ein Allgemeines, das darüber schwebt, weil es allenthalben da gedacht werden kann, wo sich etwas als ein Ganzes bestimmt.[5]) Wenn man bei dieser

---

1) S. 163 ff. S. 169 ff.

2) S. 176 ff.

3) S. 189.

4) S. 189. 190. 191.

5) vergl. über die Materie log. Untersuchungen I. S. 215 f.

Construction nicht der Materie das sich im Widerstand offenbarende Substrat, dem Ich das Wissen und Selbstbewusstsein wie die Grundlage unterschiebt, auf der sich erst die Deduction bewegt: so kommt keine Vorstellung heraus.

Das Beste bleibt aussen vor. Denn es liegt der ganze klaffende Unterschied von Denken und Ausdehnung zwischen der sich selbst beschränkenden Thätigkeit des Ich, das sich einen Gegenstand erzeugt, und der sich zusammenhaltenden Materie, obwol beide hier, wie identisch, zusammengeworfen werden. Die Philosophie muss sich vor solchen glänzenden Allgemeinheiten hüten. Denn der Geist hat nichts daran; aber glaubt etwas oder gar alles daran zu haben. Selbstbefriedigt wird er träge, wo er forschen sollte.

Im transscendentalen Idealismus ist, wie in der Wissenschaftslehre, die Relation die ursprüngliche Kategorie; denn das Ich ist causal. Indem dem Ich die Causalität wieder zum Objecte wird, entsteht die Wechselwirkung; aber im transscendentalen Idealismus wird sie nicht möglich, ohne dass dem Ich die Succession selbst wieder eine begrenzte wird. Dies geschieht in der Organisation, welche die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist.[1])

Im transscendentalen Idealismus ist, wie in der Wissenschaftslehre, die Einbildungskraft das productive Vermögen, wodurch sich die unendliche Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten wieder zusammenfasst. Aber Schelling führt sie ins Reale, in die Kunst, die letzte Lösung des Gegensatzes, während Fichte sie im Allgemeinen bewenden lässt.

---

1) S. 254.

Der transscendentale Idealismus, das Gegenstück der Naturphilosophie, die das Objective zum Ersten macht und die Frage aufwirft, wie ein Subjectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, macht das Subjective zum Ersten und behandelt die Aufgabe, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Sie ist daher wesentlich Geschichte des Selbstbewusstseins. Sie beruht auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung von der ersten, einfachsten im Selbstbewusstsein bis zur höchsten, der ästhetischen.

In der ersten Epoche des sich entwickelnden theoretischen Geistes wird noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt. Es ist eine Art der Selbstanschauung überhaupt, in welchem das absolut Identische sich trennt und Subject und Object zugleich wird, d. h. zum Ich wird.

Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Object für sich selbst.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Object. Es geht im Selbstgefühl der innere Sinn auf, indem ihm die Zeit als blosser Punkt, als Grenze entsteht. Das Ich wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach Einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object. Die Zeit ist das Ich selbst in Thätigkeit gedacht. Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Object entgegensetzt — denn dem Ich, das sich erfasste, entsprach die Materie — so wird ihm das Object als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen; es entsteht ihm der Raum. So kann das Ich sich das Object nicht entgegensetzen, ohne dass ihm auf der einen

Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äussere Sinn zum Object werde.[1])

Im Object selbst, d. h. im Produciren, in welchem das Ich sich im Gegenstand setzt und fasst, können Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entstehen. Beide sind sich einander entgegengesetzt, weil sie einander einschränken. Das Object ist Raum durch die Zeit bestimmt, äusserer Sinn bestimmt durch innern Sinn. Die Extensität ist im Object nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, d. h. Kraft. Was die Raumerfüllung bestimmt, hat eine blosse Existenz in der Zeit; was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine blosse Existenz im Raume. Nun ist aber dasjenige im Object, was eine blosse Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Grösse des Objects für den innern Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes, — welche Grenze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht oder was nur eine Grösse in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äussern Sinn entspricht oder was eine Grösse im Raum hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen. Sowie also das Object Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch Substanz und Accidens zugleich. Beide sind in ihm unzertrennlich und nur durch beide zusammen wird das Object vollendet. Was am Object Substanz ist, hat nur eine Grösse im Raum; was Accidens, nur eine Grösse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt,

---

1) S. 213 f.

durch die Grösse in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.[1])

Das Causalitätsverhältniss[2]) wird als die nothwendige Bedingung deducirt, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixirt, so würde nicht einmal das gegenwärtige Object als gegenwärtig anerkannt. Es giebt daher für die Intelligenz kein Object, wenn es keine Succession giebt; und dies Causalitätsverhältniss ist daher von den Objecten unzertrennlich. Die Succession ist eine objective, heisst idealistisch so viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewussten Denken, sondern in meinem bewusstlosen Produciren. Wir sind uns dieser Succession nicht bewusst, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewusstwerden derselben ist eins und dasselbe. Die Succession muss uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, sowie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Succession vorkommen. Es war im Object Substanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anders als die fixirte Zeit selbst; denn dadurch, dass uns die Zeit fixirt wird, entsteht uns die Substanz und umgekehrt. Wenn es also eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, so muss die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende sein. Die Substanz beharrt, während die Accidenzen wechseln — der Raum ruht, während die Zeit verfliesst. Beide werden dem Ich als getrennt zum Object, und das Ich wird in den Zustand der unwillkührlichen Succession der Vorstellungen versetzt.

Es ist unmöglich, dass die Succession fixirt werde,

1) S. 216 ff.

2) S. 222 ff.



wenn nicht dadurch, dass entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Dies kann nur auf Eine Weise geschehen. Das Ich muss, indem es von dem Einen auf das Andere getrieben wird, zugleich wieder auf das Erste zurückgetrieben werden. Denn alsdann werden die entgegengesetzten Richtungen sich aufheben, die Succession wird fixirt und eben dadurch auch die Substanzen. Wie das Erste einen Grund der Bestimmung im Andern enthielte, müsste das Andere hinwiederum den Grund einer Bestimmung im Ersten enthalten. War aber jenes zuerst und ohne das Andere, so ist es unmöglich. Es muss also in Einem und demselben untheilbaren Moment, in welchem das Zweite durch das Erste bestimmt wird, hinwiederum auch das Erste durch das Zweite bestimmt werden. Dadurch ergiebt sich die Wechselwirkung.[1]) Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt; es wird Gegenwart und dadurch jenes Zugleichsein von Substanz und Accidens im Objecte wieder hergestellt. Als Ursache ist jedes Substanz; denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird; als Wirkung ist es Accidens. Die Möglichkeit, das Object als solches anzuerkennen, ist für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, damit das Ich über das Object hinausgehen könne, diese aber sie wieder herstellt. Durch die Kategorie der Wechselwirkung wird der Raum Form der Coexistenz, während er in der Kategorie der Substanz nur als Form der Extensität vorkommt. Das Nebeneinander im Raum verwandelt sich, indem die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichsein.

Insofern das Object Synthesis des innern und äus-

---

1) S. 227 ff.

sern Sinnes ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitätsverhältniss wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äussern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Causalitätsverhältniss kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne dass beide Substanzen, die darin begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden. So geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.[1])

Im transscendentalen Idealismus wird die Organisation als die höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung abgeleitet;[2]) und sie tritt wie in die Reihe der Kategorien ein oder vielmehr als eine eigenthümliche Gestaltung der Wechselwirkung.

Die Intelligenz setzt sich die Succession der Vorstellungen entgegen, um sich in ihr anzuschauen. Aber die Succession ist unendlich; denn die Intelligenz kann so wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu sein. Das beharrende Substantielle, ohne welches die Anschauung nicht geschehen kann, ist die absolute Synthesis selbst, das Universum. Soll die Intelligenz es anschauen, so muss es ihr in der Anschauung begrenzt werden. Der Wechsel der Veränderungen ist also endlich und unendlich zugleich. Diese Synthesis erzeugt die Kreislinie, die beständig in sich zurückkehrt. Die Intelligenz muss daher die Succession als in sich selbst zurücklaufend anschauen. Aber dies kann sie nicht, ohne jene Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe

1) S. 233.

2) S. 250.

dargestellte Succession ist die Organisation. Da nun die Succession innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos ist, so ist die Intelligenz ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein müssen; und es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig sein.

Auf diese Weise sind die Kategorien, mit der Anschauung eins, Handlungsweisen und Anschauungsformen der Intelligenz.

Durch Reflexion [1]) gelangt weiter das Ich zum Bewusstsein seiner eigenen Thätigkeit. Die Intelligenz, die selbst nichts anders als die bestimmte Handlungsweise ist, wodurch das Object entsteht, sondert sich selbst von den Producten ab. So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgesondert vom Producirten uns zum Object wird, existirt alles nur in uns und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloss in uns selbst anzuschauen glauben; und selbst der Raum, in welchem wir die Objecte anschauten, läge bloss in uns. Es ist das Geschäft des Urtheils, die Handlungsweise, wodurch das Object entsteht, vom Entstandenen selbst zu trennen. Da indessen im Urtheil eine Anschauung einem Begriff gleich gesetzt wird, so kann dies nur durch die Vermittelung des Schematismus geschehen, in welchem die Regel selbst als Object und in welchem umgekehrt das Object als Regel der Construction überhaupt angeschauet wird. Erst durch eine höhere Abstraction wird die Handlungsweise, wodurch nicht bloss das bestimmte Object, sondern das Object überhaupt entsteht, vom Object selbst unterschieden.

---

1) S. 277 ff.

Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloss zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, dass gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig sein muss, wenn er consequent verfährt.“

Wenn nun zwischen dem reinen und empirischen Ich, dem absoluten Sein und dem wirklichen Dasein die bezeichnete Kluft bleibt, so setzt sich dieser Mangel auch in die Kategorien und das Recht ihrer Anwendung fort.

Durch Fichte's Philosophie geht im Theoretischen wie im Praktischen der Gedanke der Selbstthätigkeit durch, und durch diesen trieb er und erhob er seine Zeit, die eines Stachels und einer Feder bedurfte. Es liegt darin ihre historische Bedeutung. Aber im Theoretischen wie im Praktischen blieb sie nur die allgemeine That, und während sie sich im Praktischen ohne grosse Mühe der Vermittlung in dem gegebenen Stoff der Zeit auslebte, fehlte ihr im Theoretischen der bestimmende Inhalt, mit dem sie mindestens in eine Berührung treten müsste. Die Wissenschaftslehre schwebte über den Wissenschaften, welche sie hätte in den Principien begreifen sollen.

Der methodische Gang in Thesis, Antithesis und Synthesis ist dafür kein Ersatz. Kant bemerkte bereits, wie sich oben ergab, dass in jeder Kategorie der dritte Begriff die beiden andern in sich vereinige. Schiller machte davon eine ästhetische Anwendung.[1]) Fichte sah

1) In dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtkunst. 1795. In der kleinen Ausgabe von 1820. Bd. XVIII. S. 321, Anm.



darin das Schema für die Grundthätigkeit des Ich, bis Hegel dasselbe zum Gesetz der absoluten Methode bestimmte.

19. Schelling hat die Kategorien im „System des transscendentalen Idealismus" (1800) behandelt. Wer von Fichte's Wissenschaftslehre zu dieser Schrift Schellings übergeht, erkennt alsbald die Verwandtschaft in dem Motiv und in einzelnen Wendungen der Deduction, selbst wenn nicht die Abhandlung „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)" ein historisches Mittelglied bildete, aber er erkennt auch die sich kühner hinauswagende und weiter greifende Absicht.

Das Ich will, wie bei Fichte, seine Begrenzung verstehen, jene Vereinigung des Endlichen und Unendlichen. Es geschehen dazu Schritte, ähnlich wie bei Fichte. Die unendliche Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten und die Auflösung des Gegensatzes in der productiven Anschauung geschieht, wie bei Fichte, durch die Einbildungskraft.[1]) Wenn die theoretische Philosophie mit einer Aufgabe schliesst, die sie zurücklässt, so wird diese, wie bei Fichte, durch die praktische aufgenommen, und das absolut Objective wird, wie bei Fichte, dem Ich selbst nur durch andere Vernunftwesen Object.[2])

Aber die wesentliche Verschiedenheit liegt darin, dass die Natur mit dem Ich gleichen Schritt hält. Was subjectiv in der Thätigkeit des Ich geschieht, geschieht ebenso objectiv. Es wird, wie zur Grundlage, die productive Anschauung construirt. Die Thätigkeit des Ich ist an sich positiv und der Grund aller Positivität; denn sie hat ein Streben, sich ins Unendliche auszubreiten;

1) System des transscendentalen Idealismus. Tüb. 1800. S. 473.
2) S. 362. S. 483.



und wenn die Thätigkeit des Dinges als die negative erscheint, in dem Streben, jene erste einzuschränken: so ist sie in der That nichts anders, als die ideelle in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich. So lehrte auch Fichte. Aber Schelling geht weiter, indem er als das Product dieser Anschauung die Materie bezeichnet, in welcher die beiden Thätigkeiten als unendliche Expansivkraft und Attractivkraft fixirt sind.[1]) Die drei Dimensionen der Materie führen auf die zu Grunde liegenden Kräfte, den Magnetismus, der in der Länge wirkt, die Elektricität, die die Dimension der Breite hinzubringt, und zum chemischen Process, in welchem die beiden Entgegengesetzten sich durchdringen.[2]) Was in der Intelligenz die Empfindung ist, ist in der Natur die Elektricität.[3]) Indem das Ich die Materie construirt, construirt es sich selbst. Die Materie ist nichts anders als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschauet; die Materie ist der erloschene Geist, der Geist die Materie nur im Werden erblickt.[4]) Dadurch ist die erste That des Bewusstseins auch die erste That der Materie. Vielleicht lernt man aus diesem kühnen Parallelismus des fichteschen Ich und der Materie Kants, dass in beiden Definitionen weder das specifische Wesen des Ich noch das Eigenthümliche der Materie getroffen oder berührt ist, sondern nur ein Allgemeines, das darüber schwebt, weil es allenthalben da gedacht werden kann, wo sich etwas als ein Ganzes bestimmt.[5]) Wenn man bei dieser

1) S. 163 ff. S. 169 ff.
2) S. 176 ff.
3) S. 189.
4) S. 189. 190. 191.
5) vergl. über die Materie log. Untersuchungen I. S. 215 f.

Construction nicht der Materie das sich im Widerstand offenbarende Substrat, dem Ich das Wissen und Selbstbewusstsein wie die Grundlage unterschiebt, auf der sich erst die Deduction bewegt: so kommt keine Vorstellung heraus.

Das Beste bleibt aussen vor. Denn es liegt der ganze klaffende Unterschied von Denken und Ausdehnung zwischen der sich selbst beschränkenden Thätigkeit des Ich, das sich einen Gegenstand erzeugt, und der sich zusammenhaltenden Materie, obwol beide hier, wie identisch, zusammengeworfen werden. Die Philosophie muss sich vor solchen glänzenden Allgemeinheiten hüten. Denn der Geist hat nichts daran; aber glaubt etwas oder gar alles daran zu haben. Selbstbefriedigt wird er träge, wo er forschen sollte.

Im transscendentalen Idealismus ist, wie in der Wissenschaftslehre, die Relation die ursprüngliche Kategorie; denn das Ich ist causal. Indem dem Ich die Causalität wieder zum Objecte wird, entsteht die Wechselwirkung; aber im transscendentalen Idealismus wird sie nicht möglich, ohne dass dem Ich die Succession selbst wieder eine begrenzte wird. Dies geschieht in der Organisation, welche die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist.[1])

Im transscendentalen Idealismus ist, wie in der Wissenschaftslehre, die Einbildungskraft das productive Vermögen, wodurch sich die unendliche Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten wieder zusammenfasst. Aber Schelling führt sie ins Reale, in die Kunst, die letzte Lösung des Gegensatzes, während Fichte sie im Allgemeinen bewenden lässt.

---

1) S. 254.

Der transscendentale Idealismus, das Gegenstück der Naturphilosophie, die das Objective zum Ersten macht und die Frage aufwirft, wie ein Subjectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, macht das Subjective zum Ersten und behandelt die Aufgabe, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Sie ist daher wesentlich Geschichte des Selbstbewusstseins. Sie beruht auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung von der ersten, einfachsten im Selbstbewusstsein bis zur höchsten, der ästhetischen.

In der ersten Epoche des sich entwickelnden theoretischen Geistes wird noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt. Es ist eine Art der Selbstanschauung überhaupt, in welchem das absolut Identische sich trennt und Subject und Object zugleich wird, d. h. zum Ich wird.

Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Object für sich selbst.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Object. Es geht im Selbstgefühl der innere Sinn auf, indem ihm die Zeit als blosser Punkt, als Grenze entsteht. Das Ich wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach Einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object. Die Zeit ist das Ich selbst in Thätigkeit gedacht. Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Object entgegensetzt — denn dem Ich, das sich erfasste, entsprach die Materie — so wird ihm das Object als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen; es entsteht ihm der Raum. So kann das Ich sich das Object nicht entgegensetzen, ohne dass ihm auf der einen

Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äussere Sinn zum Object werde. [1])

Im Object selbst, d. h. im Produciren, in welchem das Ich sich im Gegenstand setzt und fasst, können Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entstehen. Beide sind sich einander entgegengesetzt, weil sie einander einschränken. Das Object ist Raum durch die Zeit bestimmt, äusserer Sinn bestimmt durch innern Sinn. Die Extensität ist im Object nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, d. h. Kraft. Was die Raumerfüllung bestimmt, hat eine blosse Existenz in der Zeit; was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine blosse Existenz im Raume. Nun ist aber dasjenige im Object, was eine blosse Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Grösse des Objects für den innern Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes, — welche Grenze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht oder was nur eine Grösse in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äussern Sinn entspricht oder was eine Grösse im Raum hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen. Sowie also das Object Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch Substanz und Accidens zugleich. Beide sind in ihm unzertrennlich und nur durch beide zusammen wird das Object vollendet. Was am Object Substanz ist, hat nur eine Grösse im Raum; was Accidens, nur eine Grösse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt,

---

1) S. 213 f.

durch die Grösse in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.[1])

Das Causalitätsverhältniss[2]) wird als die nothwendige Bedingung deducirt, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixirt, so würde nicht einmal das gegenwärtige Object als gegenwärtig anerkannt. Es giebt daher für die Intelligenz kein Object, wenn es keine Succession giebt; und dies Causalitätsverhältniss ist daher von den Objecten unzertrennlich. Die Succession ist eine objective, heisst idealistisch so viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewussten Denken, sondern in meinem bewusstlosen Produciren. Wir sind uns dieser Succession nicht bewusst, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewusstwerden derselben ist eins und dasselbe. Die Succession muss uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, sowie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Succession vorkommen. Es war im Object Substanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anders als die fixirte Zeit selbst; denn dadurch, dass uns die Zeit fixirt wird, entsteht uns die Substanz und umgekehrt. Wenn es also eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, so muss die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende sein. Die Substanz beharrt, während die Accidenzen wechseln — der Raum ruht, während die Zeit verfliesst. Beide werden dem Ich als getrennt zum Object, und das Ich wird in den Zustand der unwillkührlichen Succession der Vorstellungen versetzt.

Es ist unmöglich, dass die Succession fixirt werde,

---

1) S. 216 ff.

2) S. 222 ff.

wenn nicht dadurch, dass entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Dies kann nur auf Eine Weise geschehen. Das Ich muss, indem es von dem Einen auf das Andere getrieben wird, zugleich wieder auf das Erste zurückgetrieben werden. Denn alsdann werden die entgegengesetzten Richtungen sich aufheben, die Succession wird fixirt und eben dadurch auch die Substanzen. Wie das Erste einen Grund der Bestimmung im Andern enthielte, müsste das Andere hinwiederum den Grund einer Bestimmung im Ersten enthalten. War aber jenes zuerst und ohne das Andere, so ist es unmöglich. Es muss also in Einem und demselben untheilbaren Moment, in welchem das Zweite durch das Erste bestimmt wird, hinwiederum auch das Erste durch das Zweite bestimmt werden. Dadurch ergiebt sich die Wechselwirkung.[1]) Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt; es wird Gegenwart und dadurch jenes Zugleichsein von Substanz und Accidens im Objecte wieder hergestellt. Als Ursache ist jedes Substanz; denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird; als Wirkung ist es Accidens. Die Möglichkeit, das Object als solches anzuerkennen, ist für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, damit das Ich über das Object hinausgehen könne, diese aber sie wieder herstellt. Durch die Kategorie der Wechselwirkung wird der Raum Form der Coexistenz, während er in der Kategorie der Substanz nur als Form der Extensität vorkommt. Das Nebeneinander im Raum verwandelt sich, indem die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichsein.

Insofern das Object Synthesis des innern und äus-

1) S. 227 ff.

sern Sinnes ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitätsverhältniss wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äussern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Causalitätsverhältniss kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne dass beide Substanzen, die darin begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden. So geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.[1])

Im transscendentalen Idealismus wird die Organisation als die höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung abgeleitet;[2]) und sie tritt wie in die Reihe der Kategorien ein oder vielmehr als eine eigenthümliche Gestaltung der Wechselwirkung.

Die Intelligenz setzt sich die Succession der Vorstellungen entgegen, um sich in ihr anzuschauen. Aber die Succession ist unendlich; denn die Intelligenz kann so wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu sein. Das beharrende Substantielle, ohne welches die Anschauung nicht geschehen kann, ist die absolute Synthesis selbst, das Universum. Soll die Intelligenz es anschauen, so muss es ihr in der Anschauung begrenzt werden. Der Wechsel der Veränderungen ist also endlich und unendlich zugleich. Diese Synthesis erzeugt die Kreislinie, die beständig in sich zurückkehrt. Die Intelligenz muss daher die Succession als in sich selbst zurücklaufend anschauen. Aber dies kann sie nicht, ohne jene Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe

1) S. 233.
2) S. 250.

dargestellte Succession ist die Organisation. Da nun die Succession innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos ist, so ist die Intelligenz ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein müssen; und es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig sein.

Auf diese Weise sind die Kategorien, mit der Anschauung eins, Handlungsweisen und Anschauungsformen der Intelligenz.

Durch Reflexion[1]) gelangt weiter das Ich zum Bewusstsein seiner eigenen Thätigkeit. Die Intelligenz, die selbst nichts anders als die bestimmte Handlungsweise ist, wodurch das Object entsteht, sondert sich selbst von den Producten ab. So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgesondert vom Producirten uns zum Object wird, existirt alles nur in uns und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloss in uns selbst anzuschauen glauben; und selbst der Raum, in welchem wir die Objecte anschauten, läge bloss in uns. Es ist das Geschäft des Urtheils, die Handlungsweise, wodurch das Object entsteht, vom Entstandenen selbst zu trennen. Da indessen im Urtheil eine Anschauung einem Begriff gleich gesetzt wird, so kann dies nur durch die Vermittelung des Schematismus geschehen, in welchem die Regel selbst als Object und in welchem umgekehrt das Object als Regel der Construction überhaupt angeschauet wird. Erst durch eine höhere Abstraction wird die Handlungsweise, wodurch nicht bloss das bestimmte Object, sondern das Object überhaupt entsteht, vom Object selbst unterschieden.

---

1) S. 277 ff.

In der ursprünglichen Anschauung ist das Anschauen selbst und der Begriff oder das Bestimmende des Anschauens vereinigt. Wird durch transscendentale Abstraction aller Begriff aus der Anschauung hinweggenommen, so wird die Anschauung völlig unbestimmt; es bleibt nur das allgemeine Anschauen selbst übrig; und dies begriffslose Anschauen, wenn es selbst wieder angeschaut wird, ist der Raum. Wenn umgekehrt alle Anschauung aus dem Begriff hinweggenommen ist, so entsteht der anschauungslose Begriff und die Kategorien, die bestimmten Anschauungsarten der Intelligenz, bleiben, von der Anschauung entkleidet, als blosse reine Bestimmtheit zurück, als formal logische Begriffe.

Es giebt nur Eine ursprüngliche Kategorie, die mit der Synthesis der productiven Anschauung eins ist und mit ihr, wie gezeigt wurde, hervortritt, die Kategorie der Relation.[1]) Jeder Grundbegriff der Relation hat ein Correlatum, Substanz und Accidens, Causalität und Dependenz, endlich die Wechselwirkung. Dies kommt daher, weil in ihrer Entstehung innerer und äusserer Sinn noch eins sind und sich einander entsprechen. Die Substanzen z. B. beharren für den äussern Sinn, während die Accidenzen vor dem innern vorüberziehen.[2])

Die sogenannten mathematischen Kategorien sind den dynamischen untergeordnet[3]) und entspringen zunächst aus der Relation, die den ursprünglichen Mechanismus der Anschauung enthält. Innerer und äusserer Sinn trennen sich und die Eine der mathematischen Kategorien (die Quantität) gehört dem äussern, die andere

---

1) S. 292 ff.

2) S. 233.

3) Dieser Name ist aus Kants Kritik der rein. Vernunft S. 110 übertragen.

(die Qualität) dem innern Sinn an. Der Eine Typus der Relation, der allen Kategorien zu Grunde liegt, offenbart sich darin deutlich, dass in jeder die beiden ersten Begriffe einander entgegengesetzt, der dritte aber die Synthesis von beiden ist, und dass die beiden ersten nur durch den dritten vorkommen, der dritte aber die Wechselwirkung immer schon voraussetzt. Es ist z. B. weder eine Allheit von Objecten denkbar ohne eine allgemeine wechselseitige Voraussetzung der Objecte durch einander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objectes, ohne die Objecte wechselseitig durch einander limitirt d. h. in allgemeiner Wechselwirkung zu denken.

Es entstehen die Kategorien mit der Anschauung. Werden sie durch transsscendentale Abstraction von dem Schematismus entkleidet, so leeren sie sich zu logischen Begriffen. Wird z. B. von dem Begriff der Substanz und des Accidens der transsscendentale Schematismus hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als der bloss logische Begriff des Subjects und Prädicats. Wird in der Quantität von der Einheit alle Anschauung abgestreift, so ist der Rest die logische Einheit. Nimmt man endlich in der Qualität von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, so bleibt nichts als der bloss logische Begriff der Position übrig. [1])

Es ergeben sich hiernach zunächst die drei ersten Kategorien. [2]) Im Allgemeinen nämlich richtet die Intelligenz ihre Reflexion entweder auf das Object, wodurch ihr die Kategorie der Anschauung oder der Relation entsteht. Oder sie reflectirt auf sich selbst. Ist sie zugleich reflectirend und anschauend, so entsteht ihr die Kategorie der Quantität, welche, mit dem Schema

1) S. 301 ff.

2) S. 311 f.

verbunden, Zahl ist. Ist sie zugleich reflectirend und empfindend oder reflectirt sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Kategorie der Qualität.

Aber die Abstraction geht weiter. Durch die empirische reisst sich das Ich nur vom bestimmten Object los. Aber es kann nur, indem es sich über alles Object erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen. Es erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objective und wird erst darin für sich selbst als Intelligenz. Durch den höchsten Reflexionsakt reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich, insofern sie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist. Reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich als reelle (freie) Thätigkeit, so entsteht ihr die Kategorie der Möglichkeit. Reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich als ideelle (begrenzte) Thätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Kategorie der Wirklichkeit. Die Begrenztheit der ideellen Thätigkeit besteht darin, dass sie das Object als gegenwärtig erkennt. Wirklich ist daher ein Object, das in einem bestimmten Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflectirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt und gleichsam hingeworfen wird. Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Widerspruch zwischen reeller und ideeller Thätigkeit, so entsteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist; alle Zeit aber ist die Synthesis für die Zeit überhaupt und für bestimmte Zeit, weil, was in alle Zeit gesetzt ist, ebenso bestimmt, wie in die einzelne, und doch ebenso frei, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist.

Diese Begriffe der Modalität, die erst möglich sind, wenn sich das Ich vom Object, d. h. von seiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgerissen hat,

drücken eine blosse Beziehung des Objects auf das gesammte Erkenntnissvermögen (innern und äussern Sinn) aus, dergestalt, dass weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird.[1])

Da die modalen Begriffe durch den höchsten Reflexionsakt entstehen, so schliesst sich mit ihnen nothwendig die theoretische Philosophie. Es gehört nicht mehr hieher, wie die absolute Abstraction, worauf sie ruhen, in die praktische Philosophie hinüberführt.

Finden wir uns zunächst **historisch**, wie es unsere Aufgabe ist, in dieser Ableitung zurecht.

Kants Kritik der reinen Vernunft äussert auch hier ihre Macht. Die kantische Kategorientafel liegt wie ein Substrat zu Grunde, an dem nicht zu rücken noch zu rühren ist. Ihre Wahrheit ist stillschweigend vorausgesetzt. Wenn die Deduction von andern Punkten ausgeht, so läuft sie doch auf die kantischen Grundbegriffe wie auf das Ziel hin. Die Ordnung folgt einem andern Gesetz; die Kategorie der Relation wird zur ursprünglichen und übergeordneten; die Modalität, erst im höchsten Reflexionsakt entspringend, wird nicht mit den übrigen auf Eine Linie gestellt. In den Schematismus, der bei Kant durch die Verschmelzung der Zeit mit den Kategorien hervorging, ist hier auch der Raum aufgenommen. Es geschieht dann ohne Frage auf dem schon von Fichte bezeichneten Wege, die Kategorien im Ursprung und im Werden zu begreifen, ein Fortschritt. Aber der Grundriss der Kategorien bleibt derselbe; und auch die Ausführung weicht in wesentlichen Punkten nicht ab. So ist z. B. auf die Dreizahl der Begriffe in den einzelnen Kategorien und auf jene Synthesis der beiden ersten Be-

1) S. 291.

griffe zu dem höhern dritten, die schon Kant beobachtete, wie auf ein Festes und Ausgemachtes grosses Gewicht gelegt, obzwar wir oben gesehen, dass diese Punkte wesentliche Einwendungen zulassen. Wie bei Kant, ist die Modalität so aufgefasst, dass durch ihre Begriffe keine Bestimmung in den Gegenstand gesetzt wird, und ihr Verhältniss zu der Zeit erscheint, wie bei Kant. Selbst was bei dem Schematismus über Raum und Zeit gesagt ist,[1]) wurzelt in Kants transscendentaler Aesthetik.

Wie in Fichte's Wissenschaftslehre, ist im transscendentalen Idealismus die **Relation** zur Grundkategorie gemacht. Wo die Kategorien in der Production dargestellt werden, kann es nicht anders sein; denn in der Relation liegt die erzeugende Causalität. Aber die Ableitung der Relation weicht von Fichte ab, wie die Vergleichung lehrt.[2])

Hiernach wird einiges, was oben unter Kant erinnert ist, noch für den transscendentalen Idealismus gelten. Wir suchen jedoch das Eigenthümliche auf, um den Werth dieser Kategorienlehre zu schätzen.

Wenn wir in der Kategorie der Relation die Ableitung des Verhältnisses von Substanz und Accidens des Beiwerks entkleiden und auf den einfachsten Ausdruck bringen: so ergiebt sich Folgendes. Das Ich producirt. Dadurch setzt sich ein Aeusseres dem Innern gegenüber, der äussere Sinn dem innern. Im Object selbst, d. h. im Produciren können beide nur vereint sein. Da nun der Raum die Anschauung des äussern, die Zeit des innern Sinnes ist: so begrenzen sich beide in dieser Entgegensetzung. Die gemeinschaftliche Grenze des innern

---

1) S. 290. 300., vergl. Kant Kritik der reinen Vernunft in der transscendentalen Aesthetik. S.39. S.47 nach der zweit. Ausg.

2) vergl. oben S. 303 ff.



und äussern Sinnes ist indessen zufällig; und daher erscheint das in der Zeit Wechselnde als das Accidens gegen die im Raum beharrende Substanz.

Der Raum ist hierin als die Form des äussern, die Zeit als die Form des innern Sinnes aufgenommen, wie sie von Kant bestimmt sind. Aber jene grosse Frage, wie beide zusammenkommen, bleibt unerörtert. Es ist nicht damit abgemacht, dass man sie im Object, d. h. im Produciren ungetrennt walten lässt. Wenn der Raum dem äussern, die Zeit dem innern Sinn angehört, so handelt es sich darum, wie beide sich vereinigen und wie die Anschauung des innern Sinnes in das äussere Object als äusseres eingehen könne. Aber die Beantwortung dieser Frage ist unmöglich, so lange man die Zeit nur als die Form des innern Sinnes fasst. Kant liess die Zeit wie einen Widerschein auf das Object fallen, wenn es, um als Erscheinung zum Bewusstsein zu kommen, durch den innern Sinn hindurchgehen muss. Diese Aushülfe ist hier nicht angebracht und reicht überhaupt da nicht aus, wo, wie in der Bewegung, der Raum in die Zeit und die Zeit in den Raum so aufgenommen ist, dass vielmehr beide aus ihr stammen. Das Ich producirt. Aber das abstracte Wort der Production verdeckt hier das eigenthümliche Wesen der Sache. Wenn es im Ich, wie die Darstellung annahm, zu einem Gegensatz des Innern und Aeussern kommt: so ist dieser Wurf der Production constructive Bewegung. Sie operirt in der Deduction heimlich mit. Wenn sie aber als die ursprüngliche That erkannt wird, so ergiebt das eine andere Basis der Kategorien.

Das Verhältniss der Accidenzen zur Substanz soll ferner darauf ruhen, dass die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes als schlechthin zufällig erscheint, und daher sich dasjenige, was dem innern Sinn entspricht oder was nur Grösse in der Zeit hat, als

das Accidentelle darstellt. Es mag die Schlussfolge auf sich beruhen, dass darum, weil die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem innern und äussern Sinn zufällig ist, das Accidentelle der Zeit anheimfalle. Es ist zwar eine gemeine Beobachtung des flüchtigen Blickes, dass die Accidenzen wechseln, während die Substanz beharrt; und daraus ist es leicht, die Accidenzen der fliessenden Zeit zuzuweisen. Aber da die zufällige Grenze zwischen innerm und äusserm Sinn gemeinschaftlich ist, und eben darin gar keine Entscheidung liegt, ob das Zufällige auf die eine oder die andere Seite der Grenze, in die Zeit oder den Raum oder vielmehr in beide falle: so kann aus dem angegebenen Grunde das Entgegengesetzte mit gleichem Rechte geschlossen werden. Was kann aber überhaupt das Wort bedeuten, dass die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes als schlechthin zufällig erscheine? Das Object, heisst es wiederholt, ist die Synthesis des innern und äussern Sinnes. Es wird dies niemand so verstehen, dass innerer und äusserer Sinn äusserlich, wie in einer gemeinsamen Berührung, zusammenkommen. Wenn es aber das nicht bezeichnet, so kann auch von einer schlechthin zufälligen Grenze beider nicht geredet werden. Waren Raum und Zeit in der Trennung des innern und äussern Sinnes erschienen, so war es eine Aufgabe zu zeigen, auf welche Weise und zu welcher Gestalt sie sich vereinigen, aber nicht willkührlich sie in einander zu legen oder den einen Factor aus dem andern wieder herauszuziehen. Dass die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem innern und äussern Sinn als schlechthin zufällig erscheint, ist ein Versäumniss der Betrachtung, eine Schwäche der Ableitung — und auf diesen und keinen andern Grund ist der Wechsel der Accidenzen in der Zeit gegründet.

Fichte hatte die Substanz und die Accidenzen in

ihrer strengen Einheit dargestellt, und dadurch gegen den zufälligen Wechsel der Accidenzen das nothwendige Wechselverhältniss festgehalten. Im transscendentalen Idealismus drohen Substanz und Accidenzen, wie das Gebiet des äussern und innern Sinnes, wieder aus einander zu gehen.

Die Causalität wird als die Succession abgeleitet, ohne welche das Ich das gegenwärtige Object als Object nicht anerkennen kann; und die objective Succession in der Reihe der Ursache und Wirkung soll nichts anders bedeuten, als dass der Grund derselben nicht im freien, sondern bewusstlosen Produciren liegt. Wer die alten und neuen Angriffe kennt, welche die Causalität, die den objectiven Zusammenhang im Erkennen erzeugt, zu bestehen hatte, wird sie in einer Ableitung nicht erledigt glauben, die statt der realen Nothwendigkeit der Verbindung jene subjective Succession der Vorstellungen unterschiebt, die, genau genommen und psychologisch entwikkelt, in die Ideenassociation auslaufen würde und das Objective in das Blinde und Bewusstlose wie in einen Mangel der Production verwandelt. Wir stehen hier ebenso weit von der realen Berechtigung der Causalität entfernt, als Hume in der Erklärung der Causalität als Gewöhnung der Ideenassociation. Die Causalität ist nichts als die Beschränktheit der Intelligenz, die das Object nicht als gegenwärtiges anerkennen, d. h. nicht unterscheiden kann, wenn es nicht von einem vorangehenden und folgenden begrenzt wird; sie ist nichts als die Geschichte der fortrückenden subjectiven Betrachtung. Mehr ist nicht deducirt.

Dass der Fluss der Vorstellungen und die Causalität der Dinge sich einander entsprechen, bleibt ein stillschweigendes Postulat des transscendentalen Idealismus, das aber, wenn wir die Thatsache gegen die Deduction

stellen, nur in seltenen Fällen wahr ist. Die Ideenassociation, worin sich die letzte Oberfläche der Erscheinungen in den Geist hineinspiegelt, darf nicht für das Wesen einer Production gelten. Später lieferte sie allerdings der Dialektik Stoff und Nahrung.

Aber damit es möglich sei, das Object als solches anzuerkennen, ist nicht bloss die Causalität, sondern auch die Wechselwirkung nothwendig. Denn für jenen Zweck muss die Succession fixirt werden; und dies geschieht nur, indem in der Wechselwirkung die entgegengesetzten Richtungen der Succession einander die Wage halten. So steht allerdings ein Ganzes da; aber nur ein Ganzes der Vorstellung. Dass sich in demselben Sinne die Dinge in Bewegung und Gegenbewegung ergreifen, dass auch in den Dingen die entgegengesetzten Richtungen der Succession das Wesen bilden, ist in diesem Mechanismus subjectiver Bedingungen zur Anerkennung des Objectes nicht begründet. Die Nothwendigkeit zu fixiren, woraus die Wechselwirkung hervorgehen soll, ist eine Nothwendigkeit des anschauenden Ich, aber ist noch nicht als Nothwendigkeit des Gegenstandes dargethan.

Die Organisation ist die potenzirte Wechselwirkung, die dadurch entsteht, dass sich die unendliche Production der Intelligenz, um angeschauet zu werden, ins Endliche fasst. Diese in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist die Organisation. Aus der Nothwendigkeit der Anschauung verbreitet sich über die Aussenwelt der Intelligenz der allgemeine Trieb zur Organisation. Die Teleologie der Organisation entspringt aus dem Mechanismus der Intelligenz.

Zunächst fragt sich, ob die in sich zurücklaufende Wechselwirkung schon Organisation ist. Dann müsste die Construction eines Kreises, einer Ellipse, die Axendrehung der Erde, manche Strömung im Meer schon an

sich organische Bildung sein. Kant war schärfer; er zeigte, worin sich mathematische Figuren mit ihren Eigenschaften, obwol zu zweckmässigen Anwendungen geschickt, von organischen Gestaltungen unterscheiden.[1]) Wenn sich in dem Kopfe des Irren die Succession der Anschauungen fixirt und sie permanent in sich selbst zurückkehrt: so ist das kaum eine Afterbildung des Organischen, aber das Gegenbild zur Ableitung. Hieran orientirt man sich leicht, um zu erkennen, dass das Eigenthümliche des Organischen in jener kreisförmigen Anschauung der Intelligenz fehlt.

Wo der ganzen Ansicht die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, Eine identische Thätigkeit zu Grunde liegt, welche bloss zum Behuf des Erscheinens sich in bewusste und bewusstlose getrennt hat,[2]) da muss sich die innere Zweckmässigkeit des Organischen in einen Schein verwandeln. Es wird, die Wahrheit gesprochen, zu einem Widerspruch, zu einem „Product, das zweckmässig ist, ohne einem Zweck gemäss hervorgebracht zu sein", d. h. zu einem „Product, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch so aussieht, als ob es mit Bewusstsein hervorgebracht wäre." Die Natur muss als zweckmässiges Produckt erscheinen, weil die bewusstlose mit der bewussten Thätigkeit in Harmonie stehen muss, aber die Natur ist nicht zweckmässig der Production nach, sondern blinder Mechanismus.

In der Geschichte der Philosophie hob die Betrachtung des Organischen da an, wo ein Gedanke den Dingen, ein Geistiges dem Leiblichen, ein Ideales dem Realen, oder, will man den neuern Ausdruck, ein Subjectives dem Objectiven als das bestimmende Prius, als die bil-

---

1) Kritik der Urtheilskraft. 1790. S. 267.

2) Transscendentaler Idealismus. S. 445. ff.

dende und bauende Macht zu Grunde lag. In diesem Sinne entwarf Plato im Timäus aus der Idee des Guten und zergliederte Aristoteles in nachsinnender Erfahrung die Natur und ihre Bildungen; in demselben Sinne betrachtete der vorsichtige Kant das Organische wenigstens so, als ob ihm ein Verstand wie der unsere zu Grunde liege. Wenn jedoch die Indifferenz des Idealen und Realen das eigentliche Princip und das Ursprüngliche ist, worin das Universum gehalten wird: so ist kein Gedanke im Grunde der Dinge das Regierende und blinde und mechanische Zweckmässigkeit ist die nothwendige Folge. Dass aber eine solche bewusstlose Teleologie, die entweder täuschender Schein oder unverstandener Widerspruch ist, das Räthsel des Organischen nicht löst, sondern nur abstumpft, ist anderswo nachgewiesen worden. [1]) Soll gar das Blinde im Zweckmässigen als das allein Vernünftige bewiesen sein, so wird das wie ein indirecter Beweis gegen die Prämissen der ganzen Ansicht gelten.

Die Thatsachen des Organischen, in ihrer Tiefe ergriffen, sind idealer als der transscendentale Idealismus; denn sie offenbaren den sich gliedernden Gedanken des Ganzen in seinem Siege und seiner Herrschaft über das Reale und über die Theile und die einsichtige Unterordnung der ausführenden Mittel unter den Zweckbegriff und die präcise Uebereinstimmung der Functionen zu der Einen umfassenden Function des Lebens. Diese Macht des Idealen im Realen wird da nicht verstanden, ja nicht einmal betrachtet, wo die Organisation nichts anders ist, als dass sich die unendliche Production, damit sie von der Intelligenz angeschauet werde, ins Endliche fasst und daher in sich selbst zurückläuft. Seit die Physiologie von Neuem den grossen Weg des Aristoteles einschlägt,

1) Logische Untersuchungen II, S. 23 ff.

glaubt sie nicht mehr daran, was ihr einst Baco einredete und der transscendentale Idealismus von seinem Standpunkt lehrt,[1]) dass alle teleologischen Erklärungsarten, welche den Zweckbegriff, das der bewussten Thätigkeit Entsprechende, dem Object, welches der bewusstlosen Thätigkeit entspricht, vorangehen lassen, alle wahre Naturerklärung aufheben und das Wissen verderben. Es fragt sich, ob die Thatsachen anders zu begreifen sind, und es kommt darauf an, den Gedanken, der in den Thatsachen liegt, und keinen andern und nicht mehr und nicht minder, daraus ans Licht zu bringen. Wer die Kette verfolgt, die durch die Natur bis zum Menschen hingeht und den Menschen an die Natur bindet, der begreift leicht, dass der Gedanke im Menschen nur zum werthlosen Accidens wird, wenn er nicht ursprünglich wie die innerste Substanz des Universums erkannt wird. Der Gedanke wird sonst nichts anders, als ein Funke, und wenn man will, ein potenzirter Funke, der im Zusammenstoss der harten Materie, wie des Eisens mit dem Feuerstein, herausgeschlagen wird.

Nach der Ableitung muss im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein. Es kann dies nichts anders heissen, als dass die Intelligenz allenthalben Organisation anschauen muss, wenn auch, wie weiter dargethan wird, in einer Stufenfolge. Dass sie es nicht thut, vielmehr nur der fortlaufenden Succession der Causalreihe folgt, wenn sie nicht, durch die Thatsachen gezwungen, in die höhere Betrachtung des Organischen erhoben wird: mag gegen die universelle Deduction als eine wenigstens ebenso universelle

1) S. 449., vergl. logische Untersuchungen II, S. 1 ff.

Annahme bemerkt werden und wieder auf ein Specifisches hinweisen, das in der Ableitung fehlt.

In Wahrheit entstehen die Kategorien mit der Anschauung und daher mitten in Raum und Zeit, und werden durch Abstraction zu blossen Begriffen entkleidet. Dadurch ist der Schematismus unmittelbar da, der bei Kant eine künstliche Anstalt ist, um die Stammbegriffe aus ihrem Sitze, dem Verstande, in das Gebiet der Anschauung hinüberzuführen, überhaupt um die Anwendung der Kategorien möglich zu machen.

Indessen darf nicht unbemerkt bleiben, wie im transscendentalen Idealismus der äussere und innere Sinn in den Kategorien zusammenwirken. Die Correlate in der Klasse der Relation, Substanz und Accidens, Causalität und Dependenz, das Verhältniss der Wechselwirkung sollen daher stammen, dass in diesen Grundkategorien äusserer und innerer Sinn noch nicht getrennt sind und sich einander entsprechen. Es ist indessen die Schwierigkeit bereits bezeichnet worden, die dann entsteht, wenn die Factoren der Verhältnisse, die zusammengehören, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, in das verschiedene Feld des äussern und innern Sinnes fallen sollen. Sie werden dadurch offenbar aus einander gerissen und ihre Einheit ist schwer festzuhalten. Was sich in der Symmetrie des Allgemeinen empfiehlt, widerlegt sich, wenn man es im Einzelnen anwendet. Z. B. der Stoss bewegt die Kugel; wie will man dabei die Ursache unterscheidend dem Raum, die Wirkung der Zeit zuweisen?

Quantität und Qualität scheiden sich aus der Relation aus, indem nach der Ableitung jene dem äussern Sinn, der Anschauung, diese dem innern Sinn, der Empfindung, angehört. Es trifft diese Genesis insofern nicht zu, als die Quantität, mit dem Schema verbunden, die Zahl sein soll, aber gerade die Zahl, auf dem Nachein-

ander der Wiederholung ruhend, zu ihrer Entstehung die Zeit, also den innern Sinn in Anspruch nimmt.

Die modalen Kategorien sind mit gutem Grund von den übrigen, als den realen, geschieden und erst durch den Reflexionsakt, der das Object und die Intelligenz zugleich zum Gegenstand hat, gewonnen. Darin erzeugt die Freiheit der Production die Möglichkeit, die Begrenztheit die Wirklichkeit, die Synthesis beider die Nothwendigkeit. Es ist die Vereinigung des Möglichen und Wirklichen zum Nothwendigen öfter wiederholt worden und ist doch bei näherer Betrachtung zweifelhaft. Die weite Möglichkeit verengt sich in der Wirklichkeit zu Einer Thatsache. Aber diese begrenzte Einheit mag sich in die Unbestimmtheit des Möglichen einsenken so viel sie will, es fehlt immer noch der gemessene Grund, durch den die Anerkennung, dass es nicht anders sein kann, erzeugt wird. Was die Nothwendigkeit zur Nothwendigkeit macht, ist nicht mit darin, und vergebens setzt man die Symmetrie der Synthesis an die Stelle des Eigenthümlichen. Die Vereinigung von Satz und Gegensatz und die daraus hervorgehende Uebereinstimmung dreigliedriger Bildungen ist in der modernen Philosophie ungefähr, was in der alten die pythagoreischen Zahlen sind. Ihre Bedeutung ist eine vorgefasste Ansicht, die durch den Schein des systematischen Ganzen, das sie hervorbringen, den philosophischen Geist, der ein Ganzes sucht, besticht. Unser Geist hat stillschweigend einen Zug zu Gegensätzen, in welchen er sich seine Vorstellungen gruppirt, wie das neuerlich als eine wesentliche Seite in der Bildung der Adjectiva hervorgehoben ist.[1] Es spricht sich darin, inwiefern die Gegensätze die Endpunkte eines umfassenden Gebiets bezeichnen, die Richtung auf ein Ganzes

1) Becker Organism der Sprache. 2te Aufl. S. 102 ff.

aus. Aber jene Synthesis zu einem dritten Begriff ist gemacht, wenn sie, wie in den Kategorien, als universelles Gesetz angenommen wird. Es ist schon oben bei der Betrachtung der kantischen Lehre nachgewiesen, dass sich nicht einmal die drei Formen in allen Kategorien halten lassen.[1]) Ueber die Annahme, dass sich Möglichkeit und Wirklichkeit zur Nothwendigkeit verbinden, möge man sich zunächst an einem Beispiele zurechtfinden. Wenn eine Ebene durch einen geraden Kegel geführt wird, so kann eine Ellipse entstehen. Die Möglichkeit ist hier die weite Allgemeinheit; denn es können ebensowohl Parabel, Hyperbel, Kreis, ein gleichschenkliges Dreieck entstehen. Hingegen spricht das Urtheil: dieser Kegelschnitt ist eine Ellipse, die Wirklichkeit aus. Giebt nun die Synthesis jenes Unbestimmten und dieser Thatsache jene Nothwendigkeit, die das Maass ist, welches alle Wissenschaft misst, also in diesem Fall die nothwendige Entstehung der Ellipse, ihren Begriff? Ist die specifische Lage der Ebene, welche allein den nothwendigen Grund zur Erzeugung der Ellipse enthält, dadurch erkannt? Die Sache verhält sich in andern Fällen ebenso und die Anwendung widerlegt jene Synthesis, wenn sie adäquat zu sein meint. Vielleicht wird man sich helfen, und eine andere Bedeutung der Möglichkeit unterschieben, jene innere Möglichkeit, die genetisch das Wesen der Sache enthält, wie z. B. die innere Möglichkeit der Ellipse den Vorgang ihrer Entstehung enthält. Das Wesen ist darin im Werden ergriffen. Die Möglichkeit in dieser Bedeutung ist der eigentliche Grund der Nothwendigkeit; und die Nothwendigkeit einer Thatsache liegt in der Subsumtion des Wirklichen unter das Gesetz dieser innern Möglichkeit. Indessen verschlägt es nicht, verschiedene Be-

1) S. 290 ff.

griffe, die Einen Namen haben, statt sie zu unterscheiden, zu vermischen. Die innere Möglichkeit ist in der Synthesis nicht gemeint; denn sie enthält schon die Begrenztheit, die erst in der Wirklichkeit hinzutreten soll, bestimmter Weise in sich. Die Möglichkeit, von der die Rede ist, geht nur dem problematischen Urtheil parallel. Von daher stammt sie bei Kant, der schon in der Kritik der reinen Vernunft sagt, die Nothwendigkeit sei nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben sei. Herbart bemerkt dabei: Wäre Nothwendigkeit die durch blosse Möglichkeit gegebene Existenz, so hätte die Möglichkeit mehr gegeben, als sie hat und geben kann.[1]) Dass das Nothwendige Möglichkeit und Wirklichkeit in sich schliesst, beweist den Satz nicht, worauf es ankommt, beweist nicht, dass es nur aus der Synthesis von Möglichem und Wirklichem wird. Das Wesen, wodurch es beide bindet und beherrscht, liegt tiefer zurück.

Die Nothwendigkeit ist dergestalt der Gipfel alles Denkens, dass man, um sie bis an den Grund zu verfolgen, in die Principien der Erkenntnisslehre hinabsteigen muss. Wenn man dies thut, so erkennt man zugleich, dass es vergeblich ist, mit der Kritik der reinen Vernunft und dem transscendentalen Idealismus[2]) zu behaupten, sie drücken eine blosse Beziehung des Objects auf das gesammte Erkenntnissvermögen (innern und äussern Sinn) aus, dergestalt, dass weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 11. S. 111. nach der zweiten Aufl., vergl. Herbart psychologische Untersuchungen. 2. Heft. 1840. S. 268.

2) S. 294.

in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird. [1])

In den angedeuteten Punkten mögen die Gründe liegen, warum die Entwickelung der Kategorienlehre nicht auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus beharren konnte. Die Schwierigkeiten, die zu Tage traten, mussten sie weiter treiben.

20. Es ist hier der Ort, Krause's zu erwähnen. Bestimmt von Schellings Grundgedanken, wie Krause's „Entwurf des Systems der Philosophie" (1804) deutlich zeigt, und von Fichte's Methode, wie Thesis, Antithesis und Synthesis offenbaren, gliederte er ein eigenes System in eigener Sprache und entwarf darin auch eine Kategorienlehre, einen „Gliedbau der Grundwesenheiten". Zunächst sind die Kategorien die obersten Grundgedanken, in welchen Gott erkannt wird. Da Gott alles in sich enthält, so hat alles, was ist, diese göttlichen Grundwesenheiten auf endliche Weise an sich. Sie sind folglich zugleich die obersten Kategorien alles Endlichen. Wer in das Grundschema der Wesenheit, Formheit und Seinheit, dann der Wesenheitureinheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit u. s. w. einen Blick thun will, den dürfen wir auf Krause's Vorlesungen über die analytische Logik. Handschriftlicher Nachlass Göttingen 1836., besonders S. 414 ff. verweisen. Vergl. Lindemann, Professor in Solothurn, über Krause's Philosophie in J. H. Fichte's Zeitschrift. XV, 1. 1846, besonders S. 74 ff.

21. Ehe wir in Verfolg dieser von Kant beginnenden Reihe Hegels umfassendes Unternehmen betrachten, legen wir Herbarts eigenthümliche Ansicht dazwischen.

Herbart hat die Kategorien in der Psychologie

---

1) Vergl. log. Untersuchungen. II, S. 131 ff.

behandelt.[1]) Während er in der „Einleitung in die Philosophie" für den Zweck der formalen Logik die kantischen Kategorien gewähren lässt, entwirft er in der Psychologie eine eigene Tafel. Die Absicht hat eine andere Richtung. Es handelt sich nicht um die reale Bedeutung und Berechtigung der Grundbegriffe oder um ihren Ursprung aus einer Einheit der Thätigkeit, sondern um die Frage, wie es geschehe, dass solche allgemeinste Vorstellungen aus der Masse und Menge des Einzelnen, worin sie zunächst gebunden sind, für die erkennende Seele frei werden. Diese Aufgabe ist durchweg psychologisch. Wir sind überhaupt in Herbart auf anderem Boden und in einer andern Luft. Statt glänzender Constructionen, deren Symmetrie ihm geradezu Verdacht erregt,[2]) begegnen wir beachtender Erfahrung, nüchternen Zergliederungen, scharfsinniger Betrachtung des Elementaren, consequenter Anwendung der aufgestellten Grundgesetze. Will man Herbart prüfen, so muss man den Sitz des Einfachen und Ersten nicht übersehen.

Folgendes sind die wesentlichsten Punkte in Herbarts Kategorienlehre.

Eindrücke sind nur in der Erfahrung gegeben, zunächst also sinnliche Vorstellungen in den mannigfaltigsten Zusammenhängen. Erst wenn das Gedachte bloss seiner Qualität nach betrachtet wird, entsteht im logischen Sinn ein Begriff,[3]) und in psychologischer Hinsicht ist diejenige Vorstellung ein Begriff, welche den Begriff

1) J. F. Herbart Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Königsberg 1825. §. 124. §. 131. II, S. 191 ff. S. 246 ff., vergl. Herbart psychologische Untersuchungen. 2. Heft. 1840. S. 169 ff. über Kategorien und Conjunctionen.

2) II, S. 198.

3) Psychologie. §. 130. II, S. 175.

in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat. Alle Begriffe sind etwas Gewordenes. Das erste Werden einer Vorstellung erfordert eine Selbsterhaltung der Seele gegen eine ihr fremdartige Störung. Die werdende Vorstellung heisst dann Empfindung oder Wahrnehmung. Sie sammelt sich insoweit zu einer Totalkraft, als die von Anfang an eintretende Hemmung es gestattet. Wenn bei gegebener Gelegenheit nach den Gesetzen der Reproduction diese Totalkraft, die schon völlig gehemmt war, ihr Vorgestelltes wieder ins Bewusstsein bringt, dann heisst sie Einbildung und hieraus kann Erinnerung werden.

Sehen wir auf die Art und Weise, wie unsere Vorstellungen ins Bewusstsein kommen, so sind sie immer entweder Wahrnehmungen oder Einbildungen. Wir schreiben uns Begriffe nur insofern zu, inwiefern wir von dem Eintritt unserer Vorstellungen ins Bewusstsein abstrahiren und dagegen darauf reflectiren, dass sie sich darin befinden und ihr Vorgestelltes (den Begriff im logischen Sinne) nun in der That erscheinen lassen.

So lange die Vorstellungen mit ihren räumlichen und zeitlichen Associationen behaftet ins Bewusstsein kommen, verrathen sie sich als reproducirte Wahrnehmungen, als Einbildungen. Wenn aber eine Vorstellung nichts als sich selbst bringt, ist sie Begriff, mag sie den Umfang eines Allgemeinen haben oder nicht. Unsere Vorstellungen erwachsen allmälig aus momentanen Auffassungen, aus gleichartigen, wiederholten und zum Theil verschmolzenen Wahrnehmungen, bei welchen noch obendrein verwickelte Gesetze der abnehmenden und erneuerten Empfänglichkeit Statt finden. Alles Eigene und Zufällige muss es ablegen, um bloss und ganz das Vorstellen seines Vorgestellten und sonst nichts zu sein; alle Zustände des Begehrens und Fühlens müssen wegbleiben, wenn es vollständig die Function eines Begriffs im psychologischen

Sinn erfüllen soll. Daher ist die Hauptfrage: wie kommen unsere Vorstellungen von den Complicationen und Verschmelzungen los, in welche sie bei ihrem Entstehen und bei jedem Wiedererwachen unvermeidlich gerathen?

Der Vorgang der Isolirung, auf welchen alles ankommt, geschieht blind und nothwendig durch den psychologischen Mechanismus. Wenn sich dieselben Wahrnehmungen unter veränderter Umgebung wiederholen, so hängen daran verschiedene Reihen von Vorstellungen. Diese hätten alle bei der Reproduction ein Recht mit jener Hauptvorstellung ins Bewusstsein zu treten. Aber nach dem Gesetz der Association hemmen sie sich gegenseitig. Sie löschen sich fast ganz einander aus, während die Wiederholungen der Hauptvorstellung eine einzige Totalkraft bilden.

Im Beispiel wird dies so erläutert. Wir haben einen und denselben Menschen in allerlei Stellungen, mit verschiedener Miene und Kleidung, an verschiedenen Orten gesehen. Wir sehen ihn noch einmal — oder nur sein Name wird genannt — die Totalvorstellung von diesem Menschen, welche nun hervortritt, nachdem sich das Beiwerk gegenseitig ausgewischt hat, ist der Begriff desselben, wohl unterschieden von dem Bilde oder der Einbildung, welche wird hervorgerufen werden, sobald durch Angabe gewisser Zeitumstände an eine bestimmte Situation erinnert wird, in der wir den nämlichen Menschen irgend einmal gesehen haben.

Ganz analog dem ersten Entstehen der individuellen Begriffe ist das der allgemeinen. Eine Menge ähnlicher Gegenstände wird wahrgenommen. Die daraus entsprungenen Vorstellungen schmelzen zusammen, nach gegenseitiger Hemmung durch die widerstreitenden Bestimmungen. Das Gleichartige erlangt in der Totalvorstellung ein bedeutendes Uebergewicht über das Verschiedenartige,

dende und bauende Macht zu Grunde lag. In diesem Sinne entwarf Plato im Timäus aus der Idee des Guten und zergliederte Aristoteles in nachsinnender Erfahrung die Natur und ihre Bildungen; in demselben Sinne betrachtete der vorsichtige Kant das Organische wenigstens so, als ob ihm ein Verstand wie der unsere zu Grunde liege. Wenn jedoch die Indifferenz des Idealen und Realen das eigentliche Princip und das Ursprüngliche ist, worin das Universum gehalten wird: so ist kein Gedanke im Grunde der Dinge das Regierende und blinde und mechanische Zweckmässigkeit ist die nothwendige Folge. Dass aber eine solche bewusstlose Teleologie, die entweder täuschender Schein oder unverstandener Widerspruch ist, das Räthsel des Organischen nicht löst, sondern nur abstumpft, ist anderswo nachgewiesen worden.[1]) Soll gar das Blinde im Zweckmässigen als das allein Vernünftige bewiesen sein, so wird das wie ein indirecter Beweis gegen die Prämissen der ganzen Ansicht gelten.

Die Thatsachen des Organischen, in ihrer Tiefe ergriffen, sind idealer als der transscendentale Idealismus; denn sie offenbaren den sich gliedernden Gedanken des Ganzen in seinem Siege und seiner Herrschaft über das Reale und über die Theile und die einsichtige Unterordnung der ausführenden Mittel unter den Zweckbegriff und die präcise Uebereinstimmung der Functionen zu der Einen umfassenden Function des Lebens. Diese Macht des Idealen im Realen wird da nicht verstanden, ja nicht einmal betrachtet, wo die Organisation nichts anders ist, als dass sich die unendliche Production, damit sie von der Intelligenz angeschauet werde, ins Endliche fasst und daher in sich selbst zurückläuft. Seit die Physiologie von Neuem den grossen Weg des Aristoteles einschlägt,

1) Logische Untersuchungen II, S. 23 ff.

glaubt sie nicht mehr daran, was ihr einst Baco einredete und der transscendentale Idealismus von seinem Standpunkt lehrt,[1]) dass alle teleologischen Erklärungsarten, welche den Zweckbegriff, das der bewussten Thätigkeit Entsprechende, dem Object, welches der bewusstlosen Thätigkeit entspricht, vorangehen lassen, alle wahre Naturerklärung aufheben und das Wissen verderben. Es fragt sich, ob die Thatsachen anders zu begreifen sind, und es kommt darauf an, den Gedanken, der in den Thatsachen liegt, und keinen andern und nicht mehr und nicht minder, daraus ans Licht zu bringen. Wer die Kette verfolgt, die durch die Natur bis zum Menschen hingeht und den Menschen an die Natur bindet, der begreift leicht, dass der Gedanke im Menschen nur zum werthlosen Accidens wird, wenn er nicht ursprünglich wie die innerste Substanz des Universums erkannt wird. Der Gedanke wird sonst nichts anders, als ein Funke, und wenn man will, ein potenzirter Funke, der im Zusammenstoss der harten Materie, wie des Eisens mit dem Feuerstein, herausgeschlagen wird.

Nach der Ableitung muss im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein. Es kann dies nichts anders heissen, als dass die Intelligenz allenthalben Organisation anschauen muss, wenn auch, wie weiter dargethan wird, in einer Stufenfolge. Dass sie es nicht thut, vielmehr nur der fortlaufenden Succession der Causalreihe folgt, wenn sie nicht, durch die Thatsachen gezwungen, in die höhere Betrachtung des Organischen erhoben wird: mag gegen die universelle Deduction als eine wenigstens ebenso universelle

1) S. 449., vergl. logische Untersuchungen II, S. 1 ff.

Ausnahme bemerkt werden und wieder auf ein Specifisches hinweisen, das in der Ableitung fehlt.

In Wahrheit entstehen die Kategorien mit der Anschauung und daher mitten in Raum und Zeit, und werden durch Abstraction zu blossen Begriffen entkleidet. Dadurch ist der Schematismus unmittelbar da, der bei Kant eine künstliche Anstalt ist, um die Stammbegriffe aus ihrem Sitze, dem Verstande, in das Gebiet der Anschauung hinüberzuführen, überhaupt um die Anwendung der Kategorien möglich zu machen.

Indessen darf nicht unbemerkt bleiben, wie im transscendentalen Idealismus der äussere und innere Sinn in den Kategorien zusammenwirken. Die Correlate in der Klasse der Relation, Substanz und Accidens, Causalität und Dependenz, das Verhältniss der Wechselwirkung sollen daher stammen, dass in diesen Grundkategorien äusserer und innerer Sinn noch nicht getrennt sind und sich einander entsprechen. Es ist indessen die Schwierigkeit bereits bezeichnet worden, die dann entsteht, wenn die Factoren der Verhältnisse, die zusammengehören, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, in das verschiedene Feld des äussern und innern Sinnes fallen sollen. Sie werden dadurch offenbar aus einander gerissen und ihre Einheit ist schwer festzuhalten. Was sich in der Symmetrie des Allgemeinen empfiehlt, widerlegt sich, wenn man es im Einzelnen anwendet. Z. B. der Stoss bewegt die Kugel; wie will man dabei die Ursache unterscheidend dem Raum, die Wirkung der Zeit zuweisen?

Quantität und Qualität scheiden sich aus der Relation aus, indem nach der Ableitung jene dem äussern Sinn, der Anschauung, diese dem innern Sinn, der Empfindung, angehört. Es trifft diese Genesis insofern nicht zu, als die Quantität, mit dem Schema verbunden, die Zahl sein soll, aber gerade die Zahl, auf dem Nachein-

ander der Wiederholung ruhend, zu ihrer Entstehung die Zeit, also den innern Sinn in Anspruch nimmt.

Die modalen Kategorien sind mit gutem Grund von den übrigen, als den realen, geschieden und erst durch den Reflexionsakt, der das Object und die Intelligenz zugleich zum Gegenstand hat, gewonnen. Darin erzeugt die Freiheit der Production die Möglichkeit, die Begrenztheit die Wirklichkeit, die Synthesis beider die Nothwendigkeit. Es ist die Vereinigung des Möglichen und Wirklichen zum Nothwendigen öfter wiederholt worden und ist doch bei näherer Betrachtung zweifelhaft. Die weite Möglichkeit verengt sich in der Wirklichkeit zu Einer Thatsache. Aber diese begrenzte Einheit mag sich in die Unbestimmtheit des Möglichen einsenken so viel sie will, es fehlt immer noch der gemessene Grund, durch den die Anerkennung, dass es nicht anders sein kann, erzeugt wird. Was die Nothwendigkeit zur Nothwendigkeit macht, ist nicht mit darin, und vergebens setzt man die Symmetrie der Synthesis an die Stelle des Eigenthümlichen. Die Vereinigung von Satz und Gegensatz und die daraus hervorgehende Uebereinstimmung dreigliedriger Bildungen ist in der modernen Philosophie ungefähr, was in der alten die pythagoreischen Zahlen sind. Ihre Bedeutung ist eine vorgefasste Ansicht, die durch den Schein des systematischen Ganzen, das sie hervorbringen, den philosophischen Geist, der ein Ganzes sucht, besticht. Unser Geist hat stillschweigend einen Zug zu Gegensätzen, in welchen er sich seine Vorstellungen gruppirt, wie das neuerlich als eine wesentliche Seite in der Bildung der Adjectiva hervorgehoben ist.[1]) Es spricht sich darin, inwiefern die Gegensätze die Endpunkte eines umfassenden Gebiets bezeichnen, die Richtung auf ein Ganzes

1) Becker Organism der Sprache. 2te Aufl. S. 102 ff.

aus. Aber jene Synthesis zu einem dritten Begriff ist gemacht, wenn sie, wie in den Kategorien, als universelles Gesetz angenommen wird. Es ist schon oben bei der Betrachtung der kantischen Lehre nachgewiesen, dass sich nicht einmal die drei Formen in allen Kategorien halten lassen.[1]) Ueber die Annahme, dass sich Möglichkeit und Wirklichkeit zur Nothwendigkeit verbinden, möge man sich zunächst an einem Beispiele zurechtfinden. Wenn eine Ebene durch einen geraden Kegel geführt wird, so kann eine Ellipse entstehen. Die Möglichkeit ist hier die weite Allgemeinheit; denn es können ebensowohl Parabel, Hyperbel, Kreis, ein gleichschenkliges Dreieck entstehen. Hingegen spricht das Urtheil: dieser Kegelschnitt ist eine Ellipse, die Wirklichkeit aus. Giebt nun die Synthesis jenes Unbestimmten und dieser Thatsache jene Nothwendigkeit, die das Maass ist, welches alle Wissenschaft misst, also in diesem Fall die nothwendige Entstehung der Ellipse, ihren Begriff? Ist die specifische Lage der Ebene, welche allein den nothwendigen Grund zur Erzeugung der Ellipse enthält, dadurch erkannt? Die Sache verhält sich in andern Fällen ebenso und die Anwendung widerlegt jene Synthesis, wenn sie adäquat zu sein meint. Vielleicht wird man sich helfen, und eine andere Bedeutung der Möglichkeit unterschieben, jene innere Möglichkeit, die genetisch das Wesen der Sache enthält, wie z. B. die innere Möglichkeit der Ellipse den Vorgang ihrer Entstehung enthält. Das Wesen ist darin im Werden ergriffen. Die Möglichkeit in dieser Bedeutung ist der eigentliche Grund der Nothwendigkeit; und die Nothwendigkeit einer Thatsache liegt in der Subsumtion des Wirklichen unter das Gesetz dieser innern Möglichkeit. Indessen verschlägt es nicht, verschiedene Be-

1) S. 290 ff.

griffe, die Einen Namen haben, statt sie zu unterscheiden, zu vermischen. Die innere Möglichkeit ist in der Synthesis nicht gemeint; denn sie enthält schon die Begrenztheit, die erst in der Wirklichkeit hinzutreten soll, bestimmter Weise in sich. Die Möglichkeit, von der die Rede ist, geht nur dem problematischen Urtheil parallel. Von daher stammt sie bei Kant, der schon in der Kritik der reinen Vernunft sagt, die Nothwendigkeit sei nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben sei. Herbart bemerkt dabei: Wäre Nothwendigkeit die durch blosse Möglichkeit gegebene Existenz, so hätte die Möglichkeit mehr gegeben, als sie hat und geben kann.[1]) Dass das Nothwendige Möglichkeit und Wirklichkeit in sich schliesst, beweist den Satz nicht, worauf es ankommt, beweist nicht, dass es nur aus der Synthesis von Möglichem und Wirklichem wird. Das Wesen, wodurch es beide bindet und beherrscht, liegt tiefer zurück.

Die Nothwendigkeit ist dergestalt der Gipfel alles Denkens, dass man, um sie bis an den Grund zu verfolgen, in die Principien der Erkenntnisslehre hinabsteigen muss. Wenn man dies thut, so erkennt man zugleich, dass es vergeblich ist, mit der Kritik der reinen Vernunft und dem transscendentalen Idealismus[2]) zu behaupten, sie drücken eine blosse Beziehung des Objects auf das gesammte Erkenntnissvermögen (innern und äussern Sinn) aus, dergestalt, dass weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 11. S. 111. nach der zweiten Aufl., vergl. Herbart psychologische Untersuchungen. 2. Heft. 1840. S. 268.

2) S. 294.

in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird.[1])

In den angedeuteten Punkten mögen die Gründe liegen, warum die Entwickelung der Kategorienlehre nicht auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus beharren konnte. Die Schwierigkeiten, die zu Tage traten, mussten sie weiter treiben.

20. Es ist hier der Ort, Krause's zu erwähnen. Bestimmt von Schellings Grundgedanken, wie Krause's „Entwurf des Systems der Philosophie" (1804) deutlich zeigt, und von Fichte's Methode, wie Thesis, Antithesis und Synthesis offenbaren, gliederte er ein eigenes System in eigener Sprache und entwarf darin auch eine Kategorienlehre, einen „Gliedbau der Grundwesenheiten". Zunächst sind die Kategorien die obersten Grundgedanken, in welchen Gott erkannt wird. Da Gott alles in sich enthält, so hat alles, was ist, diese göttlichen Grundwesenheiten auf endliche Weise an sich. Sie sind folglich zugleich die obersten Kategorien alles Endlichen. Wer in das Grundschema der Wesenheit, Formheit und Seinheit, dann der Wesenheitureinheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit u. s. w. einen Blick thun will, den dürfen wir auf Krause's Vorlesungen über die analytische Logik. Handschriftlicher Nachlass Göttingen 1836., besonders S. 414 ff. verweisen. Vergl. Lindemann, Professor in Solothurn, über Krause's Philosophie in J. H. Fichte's Zeitschrift. XV, 1. 1846, besonders S. 74 ff.

21. Ehe wir in Verfolg dieser von Kant beginnenden Reihe Hegels umfassendes Unternehmen betrachten, legen wir Herbarts eigenthümliche Ansicht dazwischen.

Herbart hat die Kategorien in der Psychologie

1) Vergl. log. Untersuchungen. II, S. 131 ff.

behandelt.[1]) Während er in der „Einleitung in die Philosophie" für den Zweck der formalen Logik die kantischen Kategorien gewähren lässt, entwirft er in der Psychologie eine eigene Tafel. Die Absicht hat eine andere Richtung. Es handelt sich nicht um die reale Bedeutung und Berechtigung der Grundbegriffe oder um ihren Ursprung aus einer Einheit der Thätigkeit, sondern um die Frage, wie es geschehe, dass solche allgemeinste Vorstellungen aus der Masse und Menge des Einzelnen, worin sie zunächst gebunden sind, für die erkennende Seele frei werden. Diese Aufgabe ist durchweg psychologisch. Wir sind überhaupt in Herbart auf anderem Boden und in einer andern Luft. Statt glänzender Constructionen, deren Symmetrie ihm geradezu Verdacht erregt,[2]) begegnen wir beachtender Erfahrung, nüchternen Zergliederungen, scharfsinniger Betrachtung des Elementaren, consequenter Anwendung der aufgestellten Grundgesetze. Will man Herbart prüfen, so muss man den Sitz des Einfachen und Ersten nicht übersehen.

Folgendes sind die wesentlichsten Punkte in Herbarts Kategorienlehre.

Eindrücke sind nur in der Erfahrung gegeben, zunächst also sinnliche Vorstellungen in den mannigfaltigsten Zusammenhängen. Erst wenn das Gedachte bloss seiner Qualität nach betrachtet wird, entsteht im logischen Sinn ein Begriff,[3]) und in psychologischer Hinsicht ist diejenige Vorstellung ein Begriff, welche den Begriff

1) J. F. Herbart Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Königsberg 1825. §. 124. §. 131. II, S. 191 ff. S. 246 ff., vergl. Herbart psychologische Untersuchungen. 2. Heft. 1840. S. 169 ff. über Kategorien und Conjunctionen.

2) II, S. 198.

3) Psychologie. §. 130. II, S. 175.

in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat. Alle Begriffe sind etwas Gewordenes. Das erste Werden einer Vorstellung erfordert eine Selbsterhaltung der Seele gegen eine ihr fremdartige Störung. Die werdende Vorstellung heisst dann Empfindung oder Wahrnehmung. Sie sammelt sich insoweit zu einer Totalkraft, als die von Anfang an eintretende Hemmung es gestattet. Wenn bei gegebener Gelegenheit nach den Gesetzen der Reproduction diese Totalkraft, die schon völlig gehemmt war, ihr Vorgestelltes wieder ins Bewusstsein bringt, dann heisst sie Einbildung und hieraus kann Erinnerung werden.

Sehen wir auf die Art und Weise, wie unsere Vorstellungen ins Bewusstsein kommen, so sind sie immer entweder Wahrnehmungen oder Einbildungen. Wir schreiben uns Begriffe nur insofern zu, inwiefern wir von dem Eintritt unserer Vorstellungen ins Bewusstsein abstrahiren und dagegen darauf reflectiren, dass sie sich darin befinden und ihr Vorgestelltes (den Begriff im logischen Sinne) nun in der That erscheinen lassen.

So lange die Vorstellungen mit ihren räumlichen und zeitlichen Associationen behaftet ins Bewusstsein kommen, verrathen sie sich als reproducirte Wahrnehmungen, als Einbildungen. Wenn aber eine Vorstellung nichts als sich selbst bringt, ist sie Begriff, mag sie den Umfang eines Allgemeinen haben oder nicht. Unsere Vorstellungen erwachsen allmälig aus momentanen Auffassungen, aus gleichartigen, wiederholten und zum Theil verschmolzenen Wahrnehmungen, bei welchen noch obendrein verwickelte Gesetze der abnehmenden und erneuerten Empfänglichkeit Statt finden. Alles Eigene und Zufällige muss es ablegen, um bloss und ganz das Vorstellen seines Vorgestellten und sonst nichts zu sein; alle Zustände des Begehrens und Fühlens müssen wegbleiben, wenn es vollständig die Function eines Begriffs im psychologischen

Sinn erfüllen soll. Daher ist die Hauptfrage: wie kommen unsere Vorstellungen von den Complicationen und Verschmelzungen los, in welche sie bei ihrem Entstehen und bei jedem Wiedererwachen unvermeidlich gerathen?

Der Vorgang der Isolirung, auf welchen alles ankommt, geschieht blind und nothwendig durch den psychologischen Mechanismus. Wenn sich dieselben Wahrnehmungen unter veränderter Umgebung wiederholen, so hängen daran verschiedene Reihen von Vorstellungen. Diese hätten alle bei der Reproduction ein Recht mit jener Hauptvorstellung ins Bewusstsein zu treten. Aber nach dem Gesetz der Association hemmen sie sich gegenseitig. Sie löschen sich fast ganz einander aus, während die Wiederholungen der Hauptvorstellung eine einzige Totalkraft bilden.

Im Beispiel wird dies so erläutert. Wir haben einen und denselben Menschen in allerlei Stellungen, mit verschiedener Miene und Kleidung, an verschiedenen Orten gesehen. Wir sehen ihn noch einmal — oder nur sein Name wird genannt — die Totalvorstellung von diesem Menschen, welche nun hervortritt, nachdem sich das Beiwerk gegenseitig ausgewischt hat, ist der Begriff desselben, wohl unterschieden von dem Bilde oder der Einbildung, welche wird hervorgerufen werden, sobald durch Angabe gewisser Zeitumstände an eine bestimmte Situation erinnert wird, in der wir den nämlichen Menschen irgend einmal gesehen haben.

Ganz analog dem ersten Entstehen der individuellen Begriffe ist das der allgemeinen. Eine Menge ähnlicher Gegenstände wird wahrgenommen. Die daraus entsprungenen Vorstellungen schmelzen zusammen, nach gegenseitiger Hemmung durch die widerstreitenden Bestimmungen. Das Gleichartige erlangt in der Totalvorstellung ein bedeutendes Uebergewicht über das Verschiedenartige,

wenn auch fremdartiger Zusatz zurückbleibt, der sie hindert, dem wahrhaften allgemeinen Begriff recht nahe zu kommen. Um diesen zu vollenden, bedarf es einer höhern Reflexion, welche die eigene Vorstellung zu ihrem Vorgestellten macht und sie als solche bearbeitet. In der gemeinen Erfahrung sind die Begriffe isolirte Gesammteindrücke des Aehnlichen.

Auf dieselbe Weise entsteht die allgemeine Vorstellung des Raumes.[1]) Die Vorstellung des Ganzen ist mit der Umgebung verknüpft. Wer z. B. den Spiegel an der Wand erblickte, der wird an der Wand zuverlässig vermöge der Reproduction den Spiegel vermissen und suchen, nachdem derselbe weggenommen ist. Hängt aber nunmehr der Spiegel an einer neuen Wand, so entsteht eine neue Verschmelzung. Wird die Stelle des Spiegels abermals verändert, so sollten jene beiden Wände als seine Umgebung zugleich reproducirt werden; allein schon jetzt entsteht eine Hemmung unter den Reihen, welche stets grösser wird, wenn der Spiegel seinen Platz noch öfter verändert. Die Vorstellung wird immer vollständiger isolirt. Es bewege sich nun ein Gegenstand continuirlich vor einem bunten Hintergrund vorüber. Da seine stets veränderte Umgebung immer mit ihm verschmilzt, so muss in der gesammten Reproduction aller Umgebungen sich endlich jede bestimmte Zeichnung und Färbung durch gegenseitige Hemmung auslöschen; aber das Gemeinsame aller dieser Reproductionen, nämlich die Ordnung des Zwischenliegenden, also die Räumlichkeit muss dennoch bleiben. Daher ist nun der Raum selbst, in welchen wir jeden sichtbaren oder fühlbaren Gegenstand als in eine unbestimmte Umgebung hineinversetzen, nichts anderes, als eine unzählbare Menge höchst gehemmter

---

1) Psychologie II. S. 143.

Reproductionen, die von dem Gegenstande nach allen Richtungen ausgehen.

Die Vorstellung des Zeitlichen als eines solchen kommt mit der des Räumlichen darin überein, dass eine Strecke desselben auf einmal vorliegen muss, wie sie zwischen ihrem Anfangs- und Endpunkte eingeschlossen ist. Wenn von einer Reihe wohl verschmolzener successiver Wahrnehmungen am Ende die erste und die letzte wiederholt wird: so reproducirt jede von beiden das Zwischenliegende, aber jede nach ihrer Art. Die Reproduction des Endpunktes stellt die ganze Reihe auf einmal vor Augen, aber mit rückwärts abnehmender Stärke, so dass die vordersten Glieder der Reihe wie in einen dunkeln Hintergrund treten. Zugleich durchläuft die Reproduction des Anfangspunktes alle Glieder von vorn nach hinten; oder eigentlich, sie wirkt auf alle zugleich, aber lässt die frühern eiliger als die spätern hervorkommen, so dass die ganze Reihe in einem unaufhörlichen Uebergehen in allen ihren Theilen schwebend erhalten wird. Die erste Reproduction eröffnet eine Perspective in die Ferne, während die zweite uns dieser Ferne etwas näher kommen lässt.

So liegt dem Räumlichen und Zeitlichen die Reihenform zu Grunde, die dann übrig bleibt, wenn sich die Reproductionen ihres Inhalts hemmen; und nur in der Abstraction kann man die Kategorien von den Reihenformen trennen. Ihre wirkliche Erzeugung ist mit den Reproductionsgesetzen aufs Innigste verwebt.

Die Kategorien zeigen nichts anders an als die allgemeine Regelmässigkeit der Erfahrung nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus. Sie scheinen nur unabhängig von der Empfindung, weil die Eigenthümlichkeit unserer Empfindungen, die sich in ihnen gegenseitig auslöschen, nichts Wesentliches zu ihrer Form beiträgt.

Hätten wir ganz andere Sinne und durch dieselben ganz andere Klassen von Empfindungen, so jedoch, dass die Empfindungen jeder einzelnen Klasse unter einander entgegengesetzt wären und einander hemmten, wie jetzt; die Empfindungen verschiedener Klassen aber sich complicirten, wie jetzt; auch das Zusammentreffen und das successive Eintreten der Empfindungen ebenso geschähe, wie jetzt: dann würde unsere Erfahrung einen andern Inhalt, aber die nämliche Form haben, wie jetzt; und die hinzukommende höhere Reflexion würde die nämlichen Kategorien daraus absondern, wie jetzt.

Die Gesetze der Reproduction mit ihrer Mechanik und Statik sind hiernach zur Grundlage der Kategorien gemacht. Von ihrer Fähigkeit, wahre Erkenntniss zu schaffen, ist dabei nicht die Rede; sondern sie bezeichnen nur die Form, welche unsere gemeine Erfahrung hat, also vor jener metaphysischen Bearbeitung, welche die mit ihren Begriffen verflochtenen Widersprüche herausschafft.

In dem Entwurf der in dieser Weise bestimmten Kategorien knüpft Herbart wiederum an Aristoteles an.[1] An der Spitze steht die *οὐσία*, das D i n g ü b e r h a u p t, damit gleich die erste Kategorie das anzeige, wovon überhaupt in den Kategorien die Rede ist. Die Merkmale des einzelnen Dinges werden zusammengefasst, da sich die Partial-Vorstellungen wegen der Einheit der Seele compliciren, so dass der Actus des Vorstellens nur Einer ist, soweit die Verbindung reicht. Hingegen der Ursprung der Vorstellung vom Ding ü b e r h a u p t geht in den Gesammteindruck zurück, der sich aus den Reproductionen unzähliger, zum Theil ähnlicher Dinge allmälig zusammensetzte.

---

1) Psychologie. II. S. 194 ff.

Die andern Kategorien stehen im Dienste der ersten, des Dinges, sei es gegebenes oder gedachtes. Im Begriffe des Dinges ist noch unbestimmt gelassen, was es sei. Es kommt gar kein Vorgestelltes zu Stande, wenn nicht irgend etwas vorgestellt wird als ein Solches und kein Anderes. Demnach ist nothwendig die zweite Kategorie, die der Eigenschaft. Wobei zu bemerken, dass die Eigenschaft entweder durch die Elementar-Vorstellungen, woraus die ganze Vorstellung des Dinges besteht, unmittelbar bestimmt wird, oder durch deren reihenförmige Verbindung. Im ersten Falle heisst die Eigenschaft im engern Sinne Qualität, im zweiten Quantität.

Die Vorstellung der Eigenschaft hängt mit den Urtheilen zusammen. In der Vorstellung des Dinges liegt fortwährend das Aufstreben bestimmter, aber entgegengesetzter und einander hemmender früherer Wahrnehmungen. Sobald nun die zuvor unbekannten Gegenstände theilweise bekannt werden, entstehen Urtheile; die gefundenen Merkmale werden Prädicate eben insofern, als sie von jenem Entgegengesetzten, das zugleich aufstrebte, Einiges hervortreten lassen mit Zurückdrängung des Uebrigen. Je öfter durch dergleichen Urtheile jener unbestimmte Begriff des Dinges oder auch andere unter ihm stehende, minder allgemeine Begriffe gewisser Gattungen und Arten sind bestimmt worden: desto mehrere werden der Vorstellungen, welche den Platz und Rang von Prädicaten einnehmen.

Die Kategorie der Quantität stammt aus den Reproductionsgesetzen, die eins zwischen anderes setzen. Ohne diese würde es ebensowenig eine Kategorie der Quantität geben, als einen Raum und eine Zeit; denn die Einheit der Seele würde die Theile des Vielen so völlig verschlingen und in sich versenken, dass gar kein Mannigfaltiges mehr in ihm könnte geschieden werden. Ge-

sammteindrücke des Aehnlichen geben auch zu den Grössenbegriffen die Grundlage ab.

Die Vorstellungen, welche das Wie des Dinges anzeigen, können auch über das eigentliche Was hinausreichen. Oder, die Vorstellung des Dinges kann einen bestimmten Grund des Ueberganges zu andern Vorstellungen in sich tragen. Dies ergiebt die Kategorie der Relation mit ihren Unterarten. Die Vorstellung des Verhältnisses erfordert, dass zwei Punkte einer Reihenform gegen einander gehalten werden, um den Uebergang von einem zum andern zu bestimmen. Dies kann so vielfältig geschehen, als Reihenformen sind gebildet worden. Ort und Lage sind namentlich dahin zu ziehen, da der Raum die bekannteste aller Reihenformen ist, zu welcher die andern nur Analogien bilden.

Endlich gehört noch zu den Kategorien die in der Urtheilsform entspringende, aber von da auf Begriffe vielfältig übertragene Verneinung. Die Begriffe treten als entgegengesetzte aus einander. Möglichkeit und Nothwendigkeit sind nur eine nähere Bestimmung der Verneinung, wie denn namentlich Nothwendigkeit Unmöglichkeit des Gegentheils ist.

Mit einigen der bekanntesten Unterordnungen wird nun die Tafel der Kategorien so gestellt:

DING.

Gegebenes.

Gedachtes.

EIGENSCHAFT.	**VERHÄLTNISS.**
Qualität.	Ort und Lage.
Quantität.	Bild u. dess. Gegenstand.
Bestimmte Quantität.	Aehnlichkeit (bei gegenseitigem Abbilden).
Einheit.	
Allheit.	
Das Ganze u. die Theile.	Gleichheit.

Unbestimmte Quantität. Besitz u. dess. Gegenstand.
Vielheit im Ganzen. Wirken und Leiden.
Vielheit ausser dem Ganzen. Reizbarkeit.
Selbstbestimmung.

VERNEINTES.

Gegensatz.
Veränderung.
Unmöglichkeit nebst ihren Gegentheilen.

Soll nicht, wie bisher, in der ganzen Lehre eine Lücke bleiben, so kommen zu diesen dinglichen Kategorien Kategorien des innern Geschehens hinzu.[1])

Wir übergehen, wie nach Herbart die Apperception geschehe und wie gerade der Mensch — im Unterschied vom Thiere — durch die Werke seiner Hand und noch weit mehr durch die Sprache und das Gespräch zur innern Erfassung erregt wird. Genug, sie geschieht. Reihen zeigen sich auch hier. Das Eintreten einer neuen im Empfundenen, Gewussten setzt sich gegen die alte ab. Der Begriff des Uebergehens ist dabei wesentlich. Ebenso erkennt man die Vorstellung einer Reihe in den Begriffen des Begehrens oder Anstrebens und des Verabscheuens oder Zurückstossens; womit sich ausser den Gemüthszuständen noch eine Reihe äusserer Anschauungen zum Begriff des Handelns verbinden kann.

Die aus dem innern Flusse der Vorstellungen erzeugten Reihen werden ähnlichen Gesetzen folgen, wie die, welche gemäss der Succession der Empfindungen zusammenschmelzen. Es werden daher für dieselben Reihen nicht bloss Zustände der Involution und Evolution eintreten, sondern auch eine vielfältige Reproduction und Verschmelzung solcher Reihen, die gleiche Anfänge haben, und eine ähnliche Verkürzung und Isolirung, wie bei den übrigen Be-

---

1) Psychologie. §. 131. II. S. 246 ff.

griffen. Wie nun die sinnlichen Gesammteindrücke des Aehnlichen zu Begriffen werden, so wird es auch Begriffe der innern Apperception geben. Sollen nun die allgemeinsten Begriffe, die zur Apperception dienen, Kategorien heissen, so wird es deren ebensowohl für die innern Ereignisse, als für die Aussenwelt geben. Sie werden aber nicht Dinge — etwas Stehendes, Beharrendes — sondern ein Geschehen andeuten, weil alles Innerliche im steten Vorüberschwinden ist und nur als ein Fliessen, Uebergehen, als eine Reihe von nicht deutlich getrennten Gliedern vorgestellt werden kann.

Diese Kategorien der innern Apperception werden folgende sein:

Empfinden.
Sehen.
Hören.
Fühlen.
Schmecken.
Riechen.

Wissen.	Wollen.
Erfahren.	Begehren.
Verstehen.	Verabscheuen.
Denken.	Hoffen.
Glauben.	Fürchten.

Handeln.
Sich bewegen.
Etwas machen.
Nehmen und Geben.
Suchen und Finden.

Die vier Hauptkategorien sind nach einem leichten Leitfaden gefunden. Das Empfinden verhält sich zum Handeln wie Herein und Heraus; Wissen und Wollen sind Darin; doch jenes gegen den Eingang, dieses gegen den Ausgang (als bevorstehendes Handeln) hinge-

wendet. Die untergeordneten Begriffe sind dabei ebenso wenig, als bei den obigen Kategorien, die sich auf Dinge beziehen, vollständig anzugeben.

Wir sind bei Herbart aus der logischen Lehre in die psychologische versetzt; und dadurch sinkt überhaupt, aber insbesondere für Herbarts ganze philosophische Ansicht, der Standpunkt der Kategorienlehre zu einer untergeordneten Bedeutung. Denn im Allgemeinen angesehen, ist die wichtige Frage nach der Geltung und Anwendung der Kategorien auf das Reale abgeschnitten, namentlich jene Frage, ob und inwieweit die Kategorien des Denkens Kategorien der Dinge sind. Denn wir bewegen uns nur in den Producten des psychologischen Mechanismus, wodurch die Seele gegen Störungen ihre Selbsterhaltung übt. Aber dies Verhältniss ist bei Herbart noch empfindlicher. Denn alle Begriffe der Erfahrung sind nach seiner metaphysischen Lehre mit Widersprüchen durchflochten und sie widerstreben dergestalt dem Gesetz alles Denkens, dem Princip der Identität und des Widerspruchs, dass sie erst, um überhaupt gedacht zu werden, durch die Methode der Beziehungen eigenthümlich zu bearbeiten und von den Widersprüchen zu befreien sind. Das Ding mit mehreren Merkmalen, das an der Spitze der dinglichen Kategorien steht, wie das Geschehen, das sich in diesen findet und durch die Kategorien der innern Apperception durchgeht, werden ausdrücklich von Herbart in dieser Beziehung betrachtet und zurechtgewiesen.[1]) Die Kategorien laufen daher nur als eine psychologische Nothwendigkeit der gemeinen Erfahrung mit durch und die Metaphysik richtet über sie

1) Hauptpunkte der Metaphysik. 1808. §. 3 ff. S. 30 ff. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. §. 101 ff. 3. Aufl. 1834. S. 152 ff. Allgemeine Metaphysik. 1829. §. 213 ff. II. S. 117 ff.

strenge. Es hängt damit zusammen, dass der Begriff eigentlich nur als isolirter Gesammteindruck gefasst wird. Wenn wir sonst den Begriff nach dem Grunde des Dinges, den er in die Vorstellung desselben eingearbeitet hat, messen und von der Vorstellung unterscheiden: so fliesst er hier mit ihr zusammen und hat seine Begrenzung nur durch den psychologischen Mechanismus der Isolirung. Der Grund wäre schon ein Begriff, den die Metaphysik bearbeiten muss, weil er, wie die verändernde Thätigkeit, mit vermeintlichem Widerspruch behaftet ist.

Dieser Conflict der psychologischen Thatsache und der metaphysischen Forderung ist in dem ganzen Standpunkt Herbarts gegründet. Die Sache läuft zuletzt in die Grundfrage aus, ob That das Ursprüngliche ist, das aller Welt zu Grunde liegt, oder Ruhe. Ist es die That, so ist es nicht das Gesetz der sich gleich bleibenden Identität, durch das sie mit ihrer Bewegung in jedem Punkt durchbricht. Ist es das Gesetz der Identität und damit die Ruhe, so ist nicht einmal der Schein der Thätigkeit und Bewegung zu begreifen. In dieser einfachen Frage drängt sich die Entscheidung über Herbarts metaphysischen Standpunkt zusammen; und wer die Folgen zu übersehen vermag, kann sich von hier aus in ihr zurechtfinden. Die Grenzen, innerhalb welcher das Identitätsgesetz berechtigt ist, sind bei Herbart verkannt, wie wir bereits anderswo nachwiesen,[1]) und damit sind alle die künstlichen Veranstaltungen seiner Metaphysik vergeblich.

Gehen wir indessen in die psychologische Grundlage näher ein.

Zunächst wird alles von dem gegebenen Eindruck beherrscht. Aber das erste Werden einer Vorstellung er-

1) Logische Untersuchungen. Abschnitt X. Bd. II. S. 95.

fordert eine Selbsterhaltung der Seele gegen eine ihr fremdartige Störung. Die Seele, eine monadische Intensität,[1]) muss wider die Negation aufstreben. Dadurch ist der ganze psychologische Mechanismus bedingt. Es fragt sich, ob diese Ansicht, wornach die Vorstellungen der Seele zu mechanischen Reactionen werden und ihr Ursprung in einer abgedrungenen Nothwehr liegt, gegen die Wahrheit der Sache bestehen kann. Wenn wir unsere Vorstellungen sind oder wenigstens unser edelster Theil in Vorstellungen aufgeht, wenn unsere Bestimmung in dem Wechselverkehr der Vorstellungen mit der Welt liegt: so verträgt sich jene Grundansicht einer wider fremdartige Störung aufstrebenden Selbsterhaltung ebensowenig mit der idealen Richtung unserer selbst wie mit unserm realen Verhalten. In den Eindrücken, in den Vorstellungen, wodurch die Seele mit der Umwelt in Wechselwirkung tritt, ergänzt sie ihr eigenes Wesen. Es handelt sich nicht um eine abgenöthigte Selbsterhaltung, sondern um eine angestrebte Selbstergänzung. Der Eindruck ist keine fremdartige Störung, sondern eine geforderte Erregung. Daher ist nicht Widerstreben das Erste, sondern Aneignung des Aeussern, Auffassung von innen; und es fragt sich insofern zunächst, welches diese That ist und welche Grundbegriffe aus ihr hervorgehen.

Dadurch wird ein anderer Boden gewonnen als die mechanische Reproduction. Bei Herbart wird von der Reproduction die Production erdrückt. Und doch ist es klar, dass diese jener vorangehe und zu Grunde liege. Es kommt nur darauf an, sie darin zu erkennen. Herbart bezeichnet z. B. bei der Aufmerksamkeit als zwei positive Ursachen, die Stärke des Eindrucks und die

---

1) Psychologie. §. 94. Bd. I. S. 316. §. 120. Bd. II. S. 177.

Empfänglichkeit.[1]) Schwerlich kann man die Empfänglichkeit wie ein rein Passives ohne Action denken. Ihre Thätigkeit wird — wenigstens zum Theil — Richtung auf den Gegenstand sein und Richtung ist nicht ohne Bewegung zu denken. Die Bewegung, die von dem Geiste her der räumlichen begegnet, spielt hier stillschweigend mit. Die Empfänglichkeit geht unmittelbar darauf hin, den Gegenstand des Eindrucks nachzubilden. Diese Nachbildung ist Bewegung.

Wir erläutern, was wir meinen, an einer von Herbart selbst gemachten Bemerkung.[2]) Das ruhende Auge, sagt er, sieht keinen Raum. Im Bemühen, den Raum zu gewinnen, kann man sich über einer kaum merklichen Bewegung des Auges ertappen. Beim Beschauen neuer Gegenstände ist die unaufhörliche Regsamkeit, womit der Blick die Gestalt umläuft, sehr leicht wahrzunehmen. In dieser von Herbart beiläufig bemerkten Bewegung liegt Production vor aller Reproduction; es ist eine ursprüngliche Construction vor jenem nachgebornen Mechanismus der in der Wiederbelebung erzeugten Reihenformen. In allem Eindruck ist eine Thätigkeit des Geistes, und zwar zunächst constructive Bewegung. Ehe wir darnach greifen, aus der Reproduction, die das Nachfolgende ist und noch dazu in uns blind geschieht, die Kategorien abzuleiten, wird es gerathener sein, zu untersuchen, was für sie aus dieser productiven That folgt.

Und überdies giebt es keine Reproduction ohne diese Bewegung. Alle Reihenformen setzen sie voraus. Wir verstehen nicht das Gesetz der sich wieder belebenden Eindrücke ohne die durchgehende Bewegung. Erst durch sie wird es möglich, das Gesetz der sinkenden und sich hebenden Vorstellungen selbst in Linien darzustellen.

---

1) Psychologie. II. S. 223.

2) Psychologie. II. S. 127.

Herbart legt wiederholt [1]) darauf ein Gewicht, dass die Reproductionsgesetze eins zwischen anderes setzen. Denn ohne dies würde es keine Kategorie der Quantität geben, sowie keinen Raum und keine Zeit; denn die Einheit der Seele würde die Theile des Vielen so völlig verschlingen und in sich versenken, dass gar kein Mannigfaltiges mehr in ihm könnte geschieden werden. Aber es ist leicht zu zeigen, dass dies Wunder wirkende Zwischen schon die Bewegung und mit der Bewegung Raum und Zeit in sich voraussetzt. Die Reihenformen sind vor dem Zwischen und entstehen nicht erst durch das Zwischen, wie dies demjenigen so erscheinen muss, welcher lieber auf die Gesetze der Reproduction, als auf die geistigen Bedingungen der Production, die Quelle allgemeiner Vorstellungen, achtet. Wer sich auf einen solchen Standpunkt stellt, muss ein Hysteronproteron sehen. Man blickt stromaufwärts und meint nun, dass auch der Strom aufwärts fliesse. Wenn daher die Vorstellung des Raums für eine unzählbare Menge höchst gehemmter Reproductionen erklärt wird, die von dem Gegenstande nach allen Richtungen ausgehen: so wird das Einfache zum Resultat des Complicirten gemacht. Es kann nicht anders sein, weil von Eindrücken und nicht von der That der Bewegung, die den Eindrücken zu Grunde liegt, ausgegangen wird. Man erkennt dies selbige Hysteronproteron, wo der Grund der unendlichen Theilbarkeit des sinnlichen Raumes angegeben wird. [2]) Da das räumliche Vorstellen auf einer abgestuften Verschmelzung einer Vorstellung mit einer Reihe anderer Vorstellungen beruht, so lassen sich zwischen je zwei Resten von Vorstellungen, die sich verschmelzen, noch unzählige andere bestimmen, die eben-

1) z. B. Psychologie. II. S. 200.

2) Psychologie. §. 113. Bd. II. S. 136.

falls ihre Verschmelzungen eingegangen sein können. Man darf die Frage einwerfen, woher diese unendlich vielfache Möglichkeit in endlichen Vorstellungen stamme. Vielleicht dreht sich die Erklärung im Kreise herum. Die unendliche Theilbarkeit des sinnlichen Raumes wird durch ein gleich Unerklärliches, die unendliche Theilbarkeit endlicher Vorstellungen oder durch Vorstellungen, die die unendlich vielfache Möglichkeit von zwischenzuschiebenden Resten in sich tragen, erklärt. Es ist an einem andern Orte nachgewiesen worden, dass auch Herbarts metaphysische Behandlung von Raum und Zeit die Bewegung als das Ursprüngliche stillschweigend voraussetzt, obwol diese gerade als ein in sich Widersprechendes der metaphysischen Berichtigung unterworfen wird.[1])

Weil nach Herbart die Allgemeinheit der Kategorien nur dadurch entsteht, dass sich das wechselnde Nebenwerk von Vorstellungen einander unkenntlich macht und dass die Mannigfaltigkeit in dem Einzelnen sich das Gleichgewicht hält und nur eine entleerte Vorstellung

---

1) Vergl. die ausführliche Erörterung in des Verf. logischen Untersuchungen. I. S. 137 ff. Es ist dieser Schrift eigen ergangen. Hegelianer haben das anerkannt, was darin gegen Herbart, Herbartianer das, was darin gegen Hegel gerichtet ist. Und doch liegt der Kritik beider Systeme im tiefern Grunde und wenigstens von Einer Seite dasselbe positive Motiv zu Grunde. Die Polemik gegen die absolute Methode der Dialektik ist nicht ohne Gegenpolemik geblieben. Aber die Einwürfe gegen Herbarts Metaphysik sind bis jetzt nicht aufgenommen worden. Vergebens wird man Widerlegungen abschweigen. Mit der Hochachtung, die wir für Herbarts grosse wissenschaftliche Tugenden hegen, fordern wir zur Prüfung und Widerlegung jener in Herbarts Standpunkt eingehenden Kritik auf. Mit der Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit wird über ein ganzes Fundament entschieden, und in dem Fundament über die Zukunft des Gebäudes.

übrig lässt: so kann allerdings eine solche Allgemeinheit, die auf nichts beruht, als auf den zufälligen Hemmungen im Kopfe des Reproducirenden, nicht auf die Nothwendigkeit der Sache Anspruch machen. Es wird sich anders verhalten, wenn vielmehr eine durchgehende That, die sich allenthalben wiederholen muss, wo etwas ist und wo etwas gedacht wird, die Quelle ist.

Endlich muss der bestimmten Scheidung zwischen dinglichen Kategorien und Kategorien des innern Geschehens gedacht werden. Wenn Herbart glaubt, dass die letzten bis dahin übersehen waren: so möchte er namentlich Kants Kategorien nicht in der Allgemeinheit nehmen, in welcher sie ihrer Bestimmung nach gelten müssen. Kants Causalität z. B. umfasst inneres und äusseres Geschehen.

22. Es stand die Kategorienlehre so, wie sie in Schellings Entwurf des transscendentalen Idealismus hingestellt war, als Hegel seine Logik ausdachte.

Noch waren kantische Elemente die gegebene Grundlage, wenn sie auch anders begründet und hin und wieder berichtigt wurden; und selbst in Hegel bleiben die kantischen Gruppen zusammen. In der Lehre vom Sein haben sich die kantischen Begriffe der Qualität, Realen, Negation und Limitation in die verwandten des reinen Seins, des Nichts, des Werdens verwandelt; in der Lehre vom Wesen findet sich unter der Wirklichkeit, wie in Kants Relation, das Verhältniss der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung und mit ihnen Kants Begriffe der Modalität, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zusammen; im Begriff Kants Quantität Allheit, Vielheit, Einheit als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes.

Aber bei Hegel ist die ganze Ansicht verändert; die Kategorienlehre ist zur Metaphysik erweitert. Die Dialektik des reinen Denkens producirt die Definitionen, in

welchen das Absolute sich erfasst. Sie ist mit jeder Kategorie, die sie hervorbringt, die Selbstbestimmung des Denkens zum Sein.

Wenn die Grundbegriffe des Aristoteles bis auf Kant das durchgehende Thema der Kategorienlehre bilden, so sind die kantischen Kategorien das Substrat des Nachdenkens bis Hegel. Aber bei ihm erscheinen die Kategorien in einem überraschenden Zusammenhang und in einem neuen und kühnen Versuch. Es ist das Recht, das das Eigenthümliche in der Geschichte immer geübt, wenn es, gleichwie eine mächtige Woge im Meer kleinere ähnlich gestaltete Wellen auf ihrem Rücken trägt, in den Geistern ähnliche Bewegungen erzeugt, die in Variationen des Grossen eigenthümlich zu sein meinen.

Hegels reines Denken, die absolute Quelle der Kategorien, ist nicht plötzlich hervorgesprungen, sondern liegt in den Systemen als eine alte Voraussetzung vorbereitet.

Plato hatte im sechsten Buch des Staats die Erkenntniss des Intelligibeln in zwei Schnitte getheilt, in die Erkenntniss des Verstandes (διάνοια) und der Vernunft (νόησις). Indem jene, die mathematische Erkenntniss, aus der untern Welt Bilder entlehnt und zwar solche, welche im Vergleich mit den andern hell und klar sind, ist diese die Erkenntniss dessen, was der Begriff unmittelbar ergreift, sich des Sinnlichen keineswegs bedienend, sondern der Ideen selbst durch sich selbst; es ist diese bildlose Erkenntniss die Kraft der Dialektik, welche bis zum Voraussetzungslosen, zum Ursprung des Alls geht. Ist nach dieser platonischen Vorstellung die Mathematik eine reine Wissenschaft des Gedankens, und ist ihr Mittel, das Bild selbst, rein: so ist dies doch immer ein Bild, über welches sich die Dialektik erheben muss. Aber Plato hat dieser Absicht nirgends genügt,

am wenigsten im Parmenides. Aristoteles betrachtete das letzte Allgemeine als ein Unmittelbares (ἄμεσον), das der Verstand berühre und nahm den göttlichen Gedanken als Gedanken des Gedankens, als ein Denken, über das nichts anderes Herr ist und das daher nur sich selbst denke. Trotz jener Induction, deren Recht Aristoteles anerkannte und übte, liegt hier im Princip etwas Aehnliches, wie bei Plato. Wo der Gedanke im Grunde der Dinge das Ursprüngliche ist, wie bei Plato die Idee, bei Aristoteles der vom Zweck bestimmte Begriff: da liegt es nahe, diesen ursprünglichen Gedanken, wie er in seiner schöpferischen Einfachheit vor den Dingen und ihrem Bilde ist, unmittelbar ergreifen zu wollen. So keimte im Alterthum die Vorstellung des reinen Denkens, jedoch entwickelte sie sich nicht zu einem deutlichen Vorgang.

Selbst in Spinoza, dessen metaphysische Principien sich in der entgegengesetzten Richtung bewegen, findet sich Verwandtes, da er das befreiende *intelligere* gegen das irrende *imaginari* als die eigentliche Erlösung von allem Uebel hervorhebt. In dem *intelligere*, das aus dem Ganzen, aus der Substanz geschieht, liegt Nothwendigkeit und Ewigkeit; aus ihm fliessen die *ideae adaequatae*, die aus dem Wesen des Denkens folgen. Indessen fehlt bei Spinoza eine genügende Ausführung dieses *intelligere* von der logischen Seite.

Kants Kritik galt zunächst der reinen Vernunft. Indem er sie untersuchte, stattete er sie mit apriorischen Formen aus, wie mit den fertigen Formen des Raumes und der Zeit und mit den Formen der Einheit, welche sich in den Kategorien darstellen. War die reine Vernunft bei Kant als ein mit gewissen Eigenschaften begabtes und gleichsam vorgefundenes Vermögen betrachtet: so waren dadurch Voraussetzungen zurückgelassen, die noch nicht aus ihrem Grunde erkannt waren. Da nun die

reine Vernunft vor der Erfahrung liegen sollte, so konnte auch ihr Grund nur im unabhängigen Denken gesucht werden.

So schien der Gang der Geschichte auf ein reines Denken hinzuweisen, das seine Formen aus sich hervorbringt. Setzt man die eigenthümliche Beschränkung bei Seite, in welche Kant die Erkenntniss Gottes einschloss: so lag noch mehr vorgebildet da. Plato hatte die Vernunft, Spinoza das *intelligere*, beide im Gegensatz gegen das sinnliche Bild, auf das Unbedingte gerichtet und hatten sich damit in jenen Grund gestellt, welcher alles bedingt. Daher schien in diesem Zusammenhang das reine Denken und das göttliche Denken zusammenzufallen.

War auf diese Weise in frühern Systemen das reine Denken angedeutet, so vollzog es Hegel auf seine Weise.

Um das reine Denken herzustellen, wird es zunächst von allem Inhalt gereinigt. Das Zufällige wird ausgelöscht; das Denken setzt nichts voraus; es hat nur sich, aber sich selbst in seiner Kraft.

Es wird für die Logik, welche die Kategorien hervorbringt, gefordert, im Gegensatz gegen alle Anschauungen, selbst gegen die abstract sinnlichen Vorstellungen der Geometrie, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen.[1])

Wie verfährt nun dies reine, bildlose Denken, um aus sich die Grundbegriffe zu erzeugen? Seine ersten Schritte sind oft besprochen. Indem es sich zunächst über das reine Sein besinnt, welches ihm nach der Ausleerung alles Inhalts übrig geblieben, findet es das reine Sein dem Nichts gleich; und indem es diese Gleichheit des Entgegengesetzten — das reine Sein und das Nichts

1) Hegels Encyklopädie. §. 19., vergl. §§. 14. 17. 78.



— streng erfasst, ist der eine Begriff, was der andere ist. Indem daher beide Begriffe in einander übergehen, haben sie schon ihre Natur verwandelt; das Denken erkennt sie als das Werden. Diese ersten Schritte sind darum ein belehrendes Beispiel, weil sich dasselbe wie das Grundgesetz wiederholt. Jeder Begriff hat in seiner Grenze schon sein Gegentheil an sich — das ist die Negativität, die in ihm liegt — und erkennt sich mit seinem Gegentheil durch die Beziehungen, in welchen sich beide ausgleichen, als eins und dasselbe; das ist die Identität, wodurch sie zusammengehen. Das reine Denken wird auf diese Weise, indem es die eigene Verwandlung seiner Stadien erkennt, von einem Begriffe zum andern fortgezogen. Es bringt keine Gestalt, kein Bild hervor, sondern es reflectirt nur über sich selbst und findet sich dadurch immer in neuen Zerfällungen und Vereinigungen der bildlosen Negation und Identität. Auf diese Weise werden die Kategorien und das Denken hat dabei nur das Zusehen in dem Vorgang der sich selbst in immanentem Zusammenhange erzeugenden Positionen und Negationen und neuen Positionen.

Es kann an diesem Orte eine Darstellung und Beurtheilung der Kategorien gefordert werden.

Was die Darstellung betrifft, so würde sie die ganze Logik Hegels zusammenfassen müssen. Wer sich einmal mit den dialektischen Mitteln bekannt gemacht hat, welche bei der Erzeugung der Begriffe immer wiederkehren, wer sich insbesondere in den Uebergangspartikeln zurechtgefunden hat, wird den künstlichen Bau ohne grosse Kunst zu überblicken lernen. Daher lässt sich es auch Hegels ausführliche Logik wohl gefallen, dass sie ins Enge gebracht werde. Sie erschien in den Paragraphen der Encyklopädie zusammengedrängt; Erdmann bereitete sie noch compendiarischer zu, wenn auch mit

einigen Veränderungen; [1]) Michelet brachte sie sammt zwischengelegten historischen Seitenblicken in leichten Bewegungen auf kaum dreissig Seiten zurück. [2]) Wir dürfen daher den, der hier eine Darstellung der hegelschen Logik sucht, auf obige Gewährsmänner verweisen. Die eingerissenen Abweichungen müssen wir der Schule Hegels überlassen, wenn es noch eine solche giebt.

Der Beurtheilung überheben wir uns hier, da wir sie an andern Orten versucht haben und ein wesentliches Missverständniss darin nicht nachgewiesen ist. [3])

Hegel ist darin gross, dass er in allen Gestalten des Daseins die objective Vernunft will und sie als das Erste hinstellt. Aber sein Fehler liegt in der Verkehrung dieser objectiven Vernunft durch die dialektische Methode, die in ihrer Kühnheit über die menschlichen Mittel hinausgreift und unter dem Namen der Nothwendigkeit ein Gewebe von Irrthümern flicht.

Hegels reines Denken denkt nicht, wie es vorgiebt, voraussetzungslos, sondern begeht stillschweigend unun-

---

1) Jo. Ed. Erdmann Grundriss der Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Halle 1843.

2) Karl Ludwig Michelet Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berl. 1838. II. S. 715 ff.

3) Logische Untersuchungen. I. S. 23 ff. über die dialektische Methode überhaupt und in Bezug auf besondere Punkte. I. S. 133 f. S. 188 f. über Raum und Zeit, I. S. 218 ff. über die Materie, I. S. 245 ff. über continuirliche und discrete, I. S. 253 ff. über intensive und extensive Grösse, II. S. 52 ff. über den Zweck, II. S. 131 ff. über die modalen Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit, II. S. 190 ff. über die Entwickelung des Urtheils, II. S. 251 ff. über den Schluss u. s. w. Vergl. des Verf. kurze Erörterung der wichtigsten Punkte: Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften. Leipzig 1843.

tersuchte Voraussetzungen der Anschauung und der Erfahrung, die oft keinen andern Grund haben, als die Anknüpfungen der Ideenassociation und daher den Zufall statt der Nothwendigkeit einführen. Der geschlossene Zusammenhang, den angeblich das reine Denken rein aus sich selbst hervorbringt, löst sich an den wichtigsten Punkten in geborgte Begriffe auf, die um so unsicherer sind, als für dies stillschweigend geliehene Gut kein Grund Bürgschaft leistet.

Die Negation und die Identität treiben in der Dialektik, welche die Kategorien hervorbringen soll, ihr unberufenes Wesen. Sie sind die Mittel des schöpferischen bildlosen Denkens. Allerdings ist die Negation (als *non-a*), im logischen Sinne gefasst, bildlos; aber dann erzeugt sie nichts, sondern hält nur ab. Die hegelsche Negation ist indessen reale Opposition, aber als solche aus dem reinen bildlosen Denken nicht zu gewinnen. Die Identität ist, als logische Ausgleichung zweier Begriffe gefasst ($a = a$), eine bildlose Reflexionsbestimmung. Indessen die hegelsche Identität, wodurch die Begriffe als concret verwachsen, will ein reales Ineinander wirken und dabei ist stillschweigend die bildende Anschauung thätig. Die Uebergänge sind darum gemacht, weil die Begriffe nicht aus einem anschaulichen Ursprung werden. Da hiernach die Mittel dem reinen Denken versagen, so wird es in sich unmöglich. Seine erzeugende Kraft ist künstlicher Schein, indem nur die Vorstellungen, von denen zunächst, um das Denken auszuleeren und zum reinen zu machen, abstrahirt wurde, eine nach der andern aus dem Hintergrund der Gedanken zurückspringen und nun wie hervorgebrachte Ergänzungen aussehen. Die dialektische Methode, in der das reine Denken nur der Entstehung der Begriffe zuschauen sollte, ist weit davon entfernt, ein genetisches Verfahren zu sein.

Wer für diese kurzen Behauptungen die ausführliche Begründung sucht, den dürfen wir auf die oben bezeichneten Erörterungen verweisen.

Es ist ein wichtiger Ertrag, dass es ein reines Denken in Hegels Sinne — ein reines Denken im Gegensatz gegen alle Anschauung — nicht geben kann. Soll das reine Denken einen Sinn haben, so muss es das Princip der bildenden Anschauung in sich tragen. Sonst bleibt, wenn man genau und ehrlich verfährt, zwischen Denken und Sein eine Kluft befestigt, über welche man vergeblich leichten Fusses und mit einigen dialektischen Sprüngen hinüberzuhüpfen meint. Trotz des Monismus in der Absicht herrscht bei Hegel in der Ausführung Dualismus der Methode und des Stoffs.

23. Die Geschichte der abgeschlossenen Systeme läuft hier zu Ende. Wenn wir darin die Kategorienlehre überblicken, so bemerken wir eine logische Behandlung und eine psychologische, jene, der ursprünglichen Bestimmung getreu, z. B. bei Aristoteles, Kant, Hegel, diese z. B. bei Locke, Herbart. Setzt man die letztere zunächst bei Seite und bedenkt man ferner, dass solche Bildungen der Prädicamente, wie bei den Stoikern, bei Plotin, bei Campanella, vergebens zur Anerkennung aufstrebten: so bleiben nur drei hervorragende Gestaltungen übrig, Aristoteles, Kants, Hegels Kategorienlehre. Die dialektische Betrachtung wird vielleicht nicht säumen, ihr triadisches Gesetz sogleich auf diesen Fall anzuwenden, inwiefern nämlich Hegel die objective Bestimmung der aristotelischen Prädicamente mit der subjectiven bei Kant in eine höhere Einheit zusammenfasse. Es würde sich dies zwar schön ausnehmen, aber wäre nicht wahr. Denn da eine solche Verschmelzung in keiner einzelnen Kategorie nachgewiesen werden kann, so trifft sie überhaupt nicht zu.

Aristoteles hatte, da er seine Kategorien bestimmte, an den Elementen des Satzes einen Leitfaden; aber dieser konnte ihn nicht bis zu dem der Natur nach Frühern führen, das er sonst auch in dieser Lehre als das eigentlich Bestimmende anzuerkennen geneigt ist. Die logische Subsumtion bleibt darum mangelhaft, weil der Ursprung der Begriffe nicht mit der Entstehung der Sache Hand in Hand geht. Kant ordnete die Stammbegriffe des Verstandes nach den in der Logik zusammengestellten Unterschieden des Urtheils; aber sie sind ihm fertige Formen, die in unserm Verstande bereit liegen. Daher dringt Fichte auf ihre Entwickelung aus der Einheit, und will sie im Werden anschauen; aber er sucht die Quelle in einer einseitigen That des Ich. Die Kategorien bleiben ihm subjectiv, wie bei Kant. Hegel scheint diese Mängel zu vermeiden. Was bei Aristoteles fehlte, ergreift er kühn. Die Kategorien sind die Selbstbestimmungen des Denkens zum Sein; es sind die ewigen Begriffe, welche den Dingen zu Grunde liegen. Die Kategorien wurzeln also in dem der Natur nach Frühern. Zugleich soll das Denken sie mitten in der schöpferischen That werden sehen. Das Metaphysische und das Logische ist daher eins geworden. Aber das reine bildlose Denken, die Hypothese dieses ganzen Versuchs, ist vergeblich. Das Denken, aus dem die bildende Anschauung stammt, kann seine Grundbegriffe nicht aus dem Grau reflectirender Abstractionen und deren sich verwischenden Combinationen schöpfen, zumal diese schon die Anschauung voraussetzen. Herbart, der den Kategorien keinen metaphysischen Werth lassen kann, findet die psychologische Quelle in der Reproduction der Vorstellungen. Aber die Empfänglichkeit des Eindrucks, welche vorangehen muss, setzt eine Thätigkeit voraus und die Reproduction schliesst eine Production ein. Diese Thä-

tigkeit, diese Production weist auf einen andern und tiefern Ursprung der Grundbegriffe hin.

Wer diese Mängel überblickt, welche an den geschichtlichen Gestaltungen der Kategorien hervortreten: wird die Nothwendigkeit einer neuen Begründung anerkennen und die Warnungen, die darin liegen, für die Prüfung eines neuen Entwurfs beachten. Der Verf. erlaubt sich über den von ihm unternommenen Versuch einige Bemerkungen hinzuzufügen, die bestimmt sein mögen, das Wesen der ganzen Auffassung zu erläutern.[1])

24. Zunächst sind die realen und modalen Kategorien zu unterscheiden, jene die Grundbegriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind, diese die Grundbegriffe, welche erst im Akt des Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen. Indem die realen Kategorien, wie z. B. Substanz, Quantum, die Dinge unmittelbar bezeichnen, werden die modalen, wie z. B. Erscheinung, Mögliches, insofern nur mittelbar von den Dingen ausgesagt, als sie immer einen Bezug des Erkennens zu den Dingen mitbegreifen. Die aristotelischen Kategorien umfassen nur die realen. In der Aufgabe der logischen Wissenschaft, welche, um das Denken zu verstehen, das Verhältniss des Denkens zum Sein erforscht, liegt diese Unterscheidung der realen und modalen Kategorien nothwendig. Denn die Grundbegriffe sind entweder Grundbegriffe des Seins oder des Denkens. Da es aber kein Denken geben kann ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet: so werden die Grundbegriffe des Denkens (die modalen Kategorien) zugleich Grundbegriffe der Dinge,

1) Siehe des Verf. logische Untersuchungen. Abschnitt VII. Die Kategorien aus der Bewegung. Bd. I. S. 278 ff. Abschnitt IX. Die Kategorien aus dem Zweck. Bd. II. S. 72 ff. Abschnitt XI. Die modalen Kategorien. Bd. II. S. 97 ff.



inwiefern diese gedacht werden und daran das Denken reift.

Es folgt hieraus noch etwas Wesentliches für die Ordnung der Ableitung. Die modalen Kategorien entspringen aus einer Einsicht in den Vorgang des Erkennens, der in die Dinge eindringt. Daher muss dieser und mit ihm müssen die realen Kategorien, die zu seinem Wesen gehören, vorangehen.

Soll sich das Denken nicht in seinen eigenen Gebilden verfangen, soll es überall zu dem Sein Zugang haben: so muss es die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen. Es kann nur, indem es die Grundthätigkeit mit dem Sein theilt, dies dadurch aus sich selbst verstehen. Ohne eine solche gemeinsame und vermittelnde Thätigkeit im Denken kann es keine Erkenntniss der Dinge geben; denn es würden sich sonst die Dinge gegen das Denken und das Denken gegen die Dinge absperren. Erst indem Eine Thätigkeit über beide übergreift, wird das Erkennen möglich. Als eine solche Thätigkeit, welche das Denken und das Sein gleichmässig bestimmt, ist die constructive Bewegung nachgewiesen worden. [1]) Durch die im Geiste frei gewordene Bewegung, die der Ursprung der mathematischen Welt ist, wird es möglich, in die Bewegung einzugehen, welche der Entstehung der Dinge zu Grunde liegt. Diese constructive Bewegung ist die allgemeine Bedingung des Denkens und, indem sie Raum und Zeit, Figur und Zahl aus sich hervorbringt, ist sie in sich productiv. Daher lassen sich die Producte dieser vermittelnden Thätigkeit, in Begriffe gefasst, als Kategorien, als allgemeine Grundbegriffe bestimmen.

---

1) Logische Untersuchungen. Abschnitt III bis VI. S. 100 bis S. 277.

Die constructive Bewegung ist eine geistige That, welche nicht erst von der Erfahrung abhängt, aber diese möglich macht. Indessen dies reine Denken, wenn man es so bezeichnen will, ist nicht mehr bildlos, sondern ist das Princip aller Anschauung. Sind daher die Grundbegriffe darauf gegründet, so sind sie zugleich anschaulich; und es bedarf keines Schematismus, um erst die Verstandesbegriffe auf die Erfahrung anwendbar zu machen.

Da die constructive Bewegung Figur und Zahl erzeugt, so liegt in dieser erzeugenden That die Kategorie der Causalität, und zwar, wenn es ohne diese Bewegung kein Denken giebt, die Causalität mit ihrer allgemeinen Berechtigung.

Wenn sich durch dieselbe constructive Bewegung, wie in der Figur und Zahl, ein Ganzes absetzt und abschliesst: so enthält ein solches relativ selbstständiges Ganze den Grundbegriff der Substanz.

Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergiebt das, was im weitesten Sinn die Kategorie der Form heisst, welche die Materie befasst. Indem sie die Substanzen determinirt und zu eigenthümlichen Bewegungen bindet, so dass an denselben Causalität haftet, wird durch dies Grundverhältniss die Qualität im weitesten Sinne erzeugt. Unmittelbar aus der stetigen Bewegung folgt das Quantum und aus dem gleichartigen Ursprung desselben die Messbarkeit, das Maass. Inhärenz und Wechselwirkung ergeben sich, inwiefern die Qualitäten theils von der Substanz befasst werden, theils zusammen die Substanz in ihrer Aeusserung bilden.

Was hier angedeutet ist, findet sich in den logischen Untersuchungen ausgeführt. Wir sehen die Kategorien als Begriffe von Grundverhältnissen durch die constructive Bewegung werden, und sie sind nichts als diese fixir-

ten Grundverhältnisse. Sie sind darum in sich klar, weil sie, vorausgesetzt, dass die constructive Bewegung die Grundthätigkeit des Denkens ist, stillschweigend in jeder Aeusserung des Denkens enthalten sind.

Die reine Mathematik, deren Gegenstände, ein Erzeugniss des Geistes, in keiner Erfahrung gegeben sind, da das empirische Gegenbild nicht mehr dem Begriff entspricht,[1]) ist mit ihrer wissenschaftlichen Bedeutung ein Beleg für diese apriorischen Kategorien der constructiven Bewegung. Sie erfüllt im Besondern eigenthümlich, was in den Grundbegriffen in nackter Allgemeinheit hervorgehoben ist. Es ist dadurch für die Kategorien eine reine Grundlage gewonnen. Wir dürfen diese Stufe der realen Kategorien die mathematische nennen.

Aber die Bewegung liegt — davon wurde in der gesuchten Vermittelung ausgegangen — ebenso als eine Grundthätigkeit den Dingen zu Grunde. Wie sie im Denken constructiv wirkt, so ist sie in der Materie das Erzeugende. So weit wir Vorstellungen von der Materie haben, haben wir sie durch die Bewegungen, in welchen sie sich äussert. Die Sinne, deren Object die Materie ist, empfinden nichts als specificirte Bewegungen. Die für einfach gehaltenen sinnlichen Qualitäten lösen sich der physikalischen Untersuchung in Bewegungen von verschiedener Gestalt und verschiedener Intensität auf. Ist es die Aufgabe, die raumerfüllende Materie in ihrer innern Möglichkeit zu begreifen, so geschieht es durch anziehende und abstossende Bewegungen.[2]) So weit überhaupt die Natur reicht, reicht die Bewegung.

1) Vergl. logische Untersuchungen I. S. 203 ff. S. 224 ff. S. 257 ff.

2) Siehe logische Untersuchungen im VI. Abschn. Bd. I. S. 195 ff., vergl. in Bezug auf die Sinne: George die fünf Sinne. 1846. S. 29 ff.

Hiernach ist die Bewegung dem Denken und den Dingen gemeinsam. Wie sie im Denken das Bild erzeugt, erzeugt sie in den Dingen Gestalt und Eigenschaften. Wenn Bewegungen und nichts anders Gegenstand der Sinne sind, so wird dadurch bestätigt, dass die constructive Bewegung Princip aller Anschauung ist.

Es folgt hieraus für die aus der Bewegung entworfenen Kategorien Wesentliches. Im Geiste erzeugt haben sie in den Dingen Anwendung. Die Kategorien sind keine imaginäre Grössen, keine erfundene Hülfslinien, sondern ebenso objective als subjective Grundbegriffe. Die mathematischen Kategorien werden im Materiellen erfüllt.[1]) Jene erste Grundlage bleibt, aber es tritt ein eigenthümliches Element hinzu, das im Unterschiede von der selbstthätig erzeugenden Bewegung auf dem mathematischen Gebiete durch die Sinne gegeben wird. Das geschlossene Ganze, das auf der ersten Stufe z. B. in der Figur und Zahl erschien, wird nun zur materiellen Substanz; die durch die Form bestimmten Qualitäten werden zu gebundenen Kräften u. s. w. Während auf der ersten Stufe die Materie mit der Form durch die Weise des erzeugenden Verfahrens entstand, wird auf dieser Stufe die Materie empfangen und angeeignet; aber dies geschieht nur durch die Auffassung ihrer Formen, welche sich in verschiedener Weise den Sinnen darstellen, durch eine geistige Loslösung der Formen von der Materie. Wenn nun auf diesem Felde der Geist durch die Formen herrscht, deren Grundverhältnisse die Kategorien aus-

1) Schon Kant hat in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften. 2. Aufl. 1787. S. 85., und zwar in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik aus den bewegenden Kräften den Begriff der Momente bestimmt, worauf die specifische Verschiedenheit der Materie zurückgeht, z. B. den Begriff des Flüssigen, Starren, Elastischen.



sprechen: so ist dies immer nur durch die allen Formen zu Grunde liegende Thätigkeit der Bewegung möglich. Es bestätigt sich dadurch die erste Quelle der realen Kategorien.

Auf dieser Stufe herrscht die sinnliche Anschauung, in welcher sich der zum Denken erweckte Geist zunächst vorfindet und von welcher er trotz aller Abstractionen immer wieder umfangen ist. In ihr beharrt die Menge der Menschen Zeitlebens und von ihr aus bilden sich in den Köpfen stillschweigend die Grundbegriffe, indem sich darin die in den Anschauungen wiederkehrenden Grundverhältnisse absetzen und einprägen, während das wechselnde Beiwerk und die veränderliche Zuthat in den unbestimmten Hintergrund tritt und sich gegenseitig stört und verwischt. Die im Geiste frei werdende constructive Bewegung verlangt schon eine wissenschaftliche Aufmerksamkeit; aber dies thut ihrem Rechte keinen Eintrag. Sie bleibt das Ursprüngliche, mag sie auch im Umgang mit den Bewegungen und Formen der Dinge angeregt und geschärft werden.

Bis dahin ist eine physische Thätigkeit dem Geiste zugesprochen, und aus dieser physischen Thätigkeit, inwiefern sie mit ihren Grundverhältnissen und Erzeugnissen im Geiste bewusst und frei wird, sind die Grundbegriffe abgeleitet.

Aus der bewussten Richtung der constructiven Bewegung im Mathematischen entspringt schon mehr als blind wirkende Causalität; es wird durch dieselbe auf dem Gebiete der menschlichen Thätigkeit der grosse Begriff des Zweckes möglich und in der Natur erkennbar.

Soweit die nackte Bewegung herrscht, herrscht die blinde Ursache. Die Erscheinung liegt dem Gedanken als ein Vorangegebenes vor, das er sich wie ein Fremdes aneignen soll. Im Zweck ist es anders. Wo wir ihn

selbst üben, lassen wir uns nicht von der Vergangenheit und Gegenwart treiben, sondern folgen dem Gedanken der Zukunft. Wo wir ihn, wie im Organischen, verwirklicht vorfinden, ist das Sein von einem zu Grunde liegenden Gedanken, von einem Bezug auf das im Gedanken vorgebildete Ganze bestimmt. Das Sein ist nicht mehr dem Denken fremd, sondern das Sein ist im vorangegangenen Denken gegründet. Es geschieht dies im ethischen Rathschluss bewusst und erscheint wie bewusstlos in jeder Thätigkeit des gegliederten Lebens.

Dieses Grundverhältniss kann sich den Kategorien einbilden, und sie erheben sich dadurch zu einer höhern Stufe. Die wirkende Ursache, vom Zweck bestimmt, wird zum Mittel. Wenn dem Bau der Substanz der leitende Gedanke zu Grunde liegt, so wird sie in verschiedener Abstufung zur Maschine oder zum Organismus. Von hier aus empfangen alle Kategorien einen tiefern Sinn, ein inneres Maass. Die physischen Kategorien verwandeln sich in organische, in welchen alles durch den inwohnenden Zweck des Ganzen bestimmt wird. Die specifische Differenz ist der Zweck, der sich wie ein regierender Mittelpunkt in die Grundbegriffe einsenkt. Ohne die vorangegangene constructive Bewegung und die daraus entsprungenen Grundbegriffe, wodurch allein eine solche Vermittelung möglich ist, dass das Denken in die Dinge eindringe und die Dinge in das Denken aufgenommen werden können, wäre der verwirklichte Zweck unerkennbar. Indessen werden die mathematischen und physischen Kategorien durch den Zweck, wie das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied, bestimmt und vertieft. [1]

---

1) Diese geistige Metamorphose der Kategorien ist in den logischen Untersuchungen Abschnitt IX. Bd. II. S. 72 ff. dargestellt.

Es ist dadurch schon die ethische Stufe vorgebildet, auf welcher nicht, wie in der Natur, der Zweck des Ganzen blind verwirklicht, sondern erkannt und mit freiem Bewusstsein ausgeführt wird. Alle sittlichen Begriffe ruhen auf dem Zweck, der als göttliche Bestimmung dem Menschenleben zu Grunde liegt, aber auf dem in Erkenntniss und Gesinnung aufgenommenen Zweck. Das Gute wird an dem unbedingten Zweck gemessen. Es ist der Zweck der grosse vereinigende Mittelbegriff zwischen der Natur, in welcher er das Organische bauet und bildet und hält, und dem sittlichen Reiche des Menschen, in welchem er zu der Idee der That wird. Wir nennen einen grossen Theil der ethischen Kategorien Tugenden. Es ist nachgewiesen worden, dass sie aus den organischen Kategorien durch die hinzutretende Erkenntniss und Gesinnung hervorgehen, wie z. B. das lebendige persönliche Maass, in welchem die Anschauung des Mathematischen nicht aufgegeben ist, zu jener σωφροσύνη wird, die wir, obwol nicht ohne Beschränkung, Besonnenheit übersetzen.[1])

Auf solche Weise bestimmen sich die Kategorien aus der ersten Weite zu den Gestaltungen derjenigen Begriffe, welche dem menschlich Höchsten zu Grunde liegen. Es geschieht in gesetzmässiger Abfolge und durch das Verfahren, das alle scharfe Begriffsbestimmung bedingt, indem immer die frühere Stufe als das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied zu einer neuen und mehr besondern erhoben wird. Der Fortschritt von der ersten Stufe, dem Reiche der in der Form sich offenbarenden Bewegung, zur zweiten trifft die Materie, in wel-

1) Diese Umwandlung der organischen Kategorien in die ethischen auf der Grundlage der mathematischen und physischen ist in den Grundzügen dargelegt worden Logische Untersuchungen II. S. 86 ff.

cher das Mathematische sich erfüllt, der Fortschritt von der zweiten Stufe zur dritten den uranfänglich bestimmenden Gedanken, der Fortschritt von der dritten zur vierten Stufe das mit diesem Gedanken eins gewordene Subjective. Das wichtigste Moment ist immer die Erhebung der Kategorien durch den Zweck; denn es liegt darin der Wendepunkt der Weltansicht.

Es erhellt hier zugleich, was von dem Einwurf und Vorwurf derer zu halten ist, welche in oberflächlicher Betrachtung des Umstandes, dass die vermittelnde Bewegung für die nächste Aufgabe erklärt würde, die Sache so fassten, als sei darin die ganze Aufgabe gesetzt worden. In jener sich steigernden Determination liegt die Widerlegung, aber zugleich die Hinweisung, dass ohne die constructive Bewegung, welche die elementare Bedingung ist, die höhern Stufen unmöglich sind.

Was das Verfahren des Fortschritts anbetrifft, so darf man es nicht Dialektik nennen, weil etwa in der höhern die niedere Stufe zum Mittel herabgesetzt und als aufgehobenes Moment enthalten sei. Das sind trübe Vorstellungen und man müsste dann auch den Fortschritt in der stoischen Kategorienlehre oder in der aristotelischen Abstufung der Seelenvermögen als dialektisch bezeichnen. Es ist keine Deduction aus der Selbstverwandlung der Begriffe, sondern eine Gestaltung aus denselben Principien, wodurch sich die Wissenschaften der Dinge unterscheiden und entwickeln. Wo sich, wie in der Definition, das Allgemeine zum Besondern bestimmt, da wird immer das Allgemeine zur Grundlage, zum Substrat und Träger der besondern Richtung, aber es bleibt zugleich die thätige Bedingung derselben. Auf ähnliche Weise verhält sich die Bewegung zum Zweck. Der alte logische Weg, auf welchem das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied bestimmt wird, bleibt der modernen Dialektik

fremd. Freilich ist nach Fischarts Spruch im Mischen gut Fischen. Aber wir thun gegen diesen Fischfang der Dialektik in der Vermischung der Begriffe beharrlich Einsage.

Es lässt sich noch eine höhere und letzte Stufe der Kategorien denken, jene Umgestaltung, durch welche der bedingte Inhalt ins Unbedingte gefasst wird, die Uebersetzung der Grundbegriffe ins Absolute. Die philosophischen Systeme vollziehen diese That; und es wird dann aus der Ursache die Ursache seiner selbst (*causa sui*), aus der endlichen Substanz ein Begriff der Substanz im Sinne Spinoza's, aus dem relativen Zweck der absolute Selbstzweck. Auch lässt sich, wie überhaupt die wirkende Ursache durch den Zweck erhoben wird und einen geistigen Inhalt empfängt, die *causa sui* mit dem absoluten Zweck vereinigen und ihm unterordnen. Die Metaphysik, die bis zur Theologie aufsteigt, bildet diese Grundbegriffe; und man kann, will man nur den Namen nicht anders als im metaphysischen Sinne verstehen, diese Stufe der Kategorien die theologische nennen. Indessen darf man die Entstehung dieser Begriffe und ihre innere Schwierigkeit nicht verkennen. Das Absolute als solches übersteigt die Anschauung, während sich die Kategorien mitten in der Anschauung bildeten und ausbildeten. Dadurch drehen sich die Begriffe auf eine Weise um, die der Auffassung der frühern Stufen geradezu widerspricht. Wenn sonst die Causalität Inbegriff mehrerer Bedingungen ist und erst aus dieser Vereinigung ihr Wesen verstanden wird,[1]) so ist in der *causa sui* absolute Einheit ohne Bedingungen ausser sich selbst. Es ist folgerecht, diesen Begriff zu setzen, aber schwer, die Vorstellung zu vollziehen. Indem ferner der Zweck nur da ist, wo die

---

1) Logische Untersuchungen. II. S. 101 ff.

entzweite Vielheit für die Einheit eines Gedankens wirkt,[1]) entsteht die grosse Frage, wenn man den Begriff des absoluten Zwecks zerlegt und ausführt, woher denn überhaupt die Vielheit stammt. Während die endliche Substanz ein begrenztes Ganze ist und nur als solches überblickt und begriffen wird: muss in der absoluten Substanz gerade der Begriff der Grenze in dem Sinne gelöscht werden, in welchem er die endliche abschliesst. Die übrigen Kategorien, welche von der Causalität und Substanz wesentlich abhängen, tragen ähnliche Schwierigkeiten, ähnliche Verkehrung ihres bisherigen Wesens in sich.

Die absoluten Kategorien werden durch einen andern Vorgang, als wie die physischen aus den mathematischen, die organischen aus den physischen und die ethischen aus den organischen wurden. Dort blieb die Grundlage der vorangegangenen Stufe, das begrenzte Erzeugniss der constructiven Bewegung, und es traten nur noch Bestimmungen hinein. In den absoluten Kategorien soll eben diese Grundlage der Begrenzung aufgehoben werden. Daher bedarf hier die Speculation einer Vorsicht, der sie sich gerade an diesem Orte gern begiebt, um sich in dem Schein grossartiger Constructionen oder einer tiefsinnigen Dialektik zu spiegeln. Sie vergisst dann, dass die Erkenntniss des Absoluten, so lange man logische Strenge fordert, nur einen indirecten Beweis zulässt, und dass der theosophische Process, der Gottes Werden schauen will, den Kreis philosophischer Erkenntniss verlässt.[2]) Der endliche Verstand, der in consequentem Gange den Begriff des Unendlichen erreicht, sucht nach endlichen Analogien, um es wie die Dinge im Werden zu begreifen. So denkt man sich z. B. die Ursache seiner selbst

1) Logische Untersuchungen. II. S. 16 ff.

2) Vergl. logische Untersuchungen. II. S. 338 ff. S. 348 ff.

(*causa sui*) nach dem Lebendigen, das sich aus sich bewegt, oder nach dem Ich, dessen Selbstbewusstsein die eigene That ist. Aber das Lebendige hat unzählige Bedingungen seiner Selbstbewegung ausser sich, wie das Ich die Gegenstände, ohne welche es sich nicht zum Selbstbewusstsein zusammennimmt; und doch halten wir uns an diesem schwachen Leitfaden, wenn wir den grossen Begriff dessen, der das Leben aus sich selbst hat, nicht bloss setzen, sondern zur Vorstellung vollziehen. Wie wir auch das Abhängige zum Unabhängigen potenziren, es wird nie das Absolute.

Es liegt hier der Grund, warum es nicht rathsam oder nicht möglich ist, den umgekehrten Weg einzuschlagen, und statt vom Niedern zum Höhern, zum Zweck und Endzweck, aufzusteigen, aus dem Höhern das Niedere als das Mittel zu bestimmen und statt aus der Basis die Spitze zu suchen, von der Spitze aus die Basis zu entwerfen. Denn dann liegt doch der Anfang im Absoluten, das allerdings das Prius der Dinge ist, aber das wir uns nur deutlich machen, wenn wir fragen, von welchem Wesen es sein müsse, damit es der Welt, die uns offenbart ist, im Begriffe genüge.

Unsere Erkenntniss des Absoluten ist ein solcher Rückschluss von dem Gegebenen her. Es kommt daher darauf an, die Einheit einer Weltanschauung zu gewinnen und von ihr her das darin kund gethane Absolute zu ergreifen, die That, die im Anfang war und die das Ende ist, das Ideale, worin das Reale wurzelt.

Wo das Gegebene der Boden ist, da ist allerdings Empirie; wo indessen von diesem Boden aus der Gedanke gesucht wird, der den Dingen zu Grunde liegt, da ist das ohne den verwandten apriorischen Gedanken nicht möglich. Jedoch ohne Empirie giebt es keine Durchdringung des Idealen und Realen, das Ziel aller Philosophie,

Die Kategorien ruhen auf einer geistigen That, der constructiven Bewegung, die als ursprünglich anerkannt wird, sobald man sich der eingewurzelten Vorstellung entwöhnt hat, die Bewegung aus Raum und Zeit, die doch nur durch die Bewegung sind, zusammenzusetzen. Die Ausbildung der Kategorien durch den Zweck ruht von Neuem auf einer geistigen vorschauenden That. Es ist nicht schwer, wenn man nur will, die Elemente der Kategorien zu erkennen, welche tiefer gehen als nackte Empirie, ja diese überhaupt erst möglich machen.

Wer sich darin gefällt, die Grundlage der Bewegung eine Hypothese zu nennen, vergisst, dass jeder aufstrebende Begriff, bis er sich im Princip und in den Folgen bewährt hat, eine Hypothese ist und jeder in Frage gestellte Begriff, und wenn er auch noch so fest geglaubt wurde, z. B. das Dogma der dialektischen Methode, wieder in den wissenschaftlichen Standpunkt einer Hypothese zurückgeht. Wer auf eine Hypothese herabsieht, muss sie widerlegen; die unwiderlegte Hypothese, die in ihren Ergebnissen fortschreitet, wird ein siegender Begriff.

Man fordert von einer Kategorienlehre Abgeschlossenheit der Deduction und Symmetrie der Eintheilung und vermisst diese Tugenden in dem Entwurf, den die logischen Untersuchungen gegeben. Dieser Mangel ist nur scheinbar und lässt sich, wenn man will, ersetzen.

Nur das Abgeleitete lässt sich definiren, während das Ursprüngliche, indem es vor unsern Augen wird, sich selbst definirt. Daher darf man keine Definition der Grundbegriffe erwarten; es kommt nur darauf an, dass man sieht, wo und wie sie entstehen.

Jene alte Eintheilung in Substanzen und Accidenzen findet sich mit einigem Unterschied auch hier wieder. Die Bewegung als Causalität ist das Erste; aus ihr begrenzen sich die Substanzen. Wer diesen Vorgang über-

blickt, hat darin die Grundverhältnisse der übrigen Kategorien; mit der Bewegung die Quantität und das Maass, mit der befassenden Substanz Inhärenz und Wechselwirkung; mit der Weise der Begrenzung Materie und Form, Qualität und Relation.

Neben den realen Kategorien bilden sich die modalen,[1]) deren Wesen man erst dann einsehen kann, wenn man den Vorgang des Erkennens, der Nothwendigkeit erzeugt, überblickt.

Die Nothwendigkeit, um welche alles Erkennen sich bemüht, ist das Maass der modalen Kategorien und ihr Begriff greift dergestalt durch, dass man an ihm, wenn man ihn ganz fasst, die Grundverhältnisse der ganzen Logik herbeiziehen kann. Wird das Nothwendige als dasjenige erklärt, was sich nicht anders verhalten könne, oder als das nicht nicht zu Denkende: so giebt diese negative Bestimmung nicht das Ursprüngliche des Begriffs. In der Nothwendigkeit leistet der subjective Geist dem Objectiven eine eigenthümliche Anerkennung; indem er aus sich in den fremden Gegenstand hinaustritt, durchdringt er ihn dergestalt mit dem Gedanken, dass der Gedanke dem Gegenstand und der Gegenstand dem Gedanken keine Freiheit lässt. Jene Anerkennung und diese Durchdringung, welche in der Nothwendigkeit enthalten sind, lassen sich nur durch die Gemeinschaft begreifen, in welcher Denken und Sein stehen. Inwiefern dem Geiste und dem Gegenstande dieselben Principien zu Grunde liegen, vermag er das Fremde, als wäre es das Eigene, anzuerkennen. Am frühsten ist die mathematische Nothwendigkeit ins Bewusstsein getreten und sie gilt noch heute wie das Urbild aller Nothwendigkeit — und gerade im Mathematischen ist, so weit es nur Anwendung hat, durch die con-

---

1) Logische Untersuchungen. Abschn. XI. Bd. II. S. 97 ff.

structive Bewegung diese Gemeinschaft des Denkens und Seins ursprünglich enthalten und am allgemeinsten durchgeführt. Aus diesem Verhältniss der Sache erhellt, dass die Nothwendigkeit, eine That des Denkens, ihr strenges Band aus den realen Elementen webt und dass sie, weit entfernt, nur subjectiv zu sein, eine eigenthümliche Doppelbildung ist, in welcher das Denken mit dem Sein verschmilzt. Von der Nothwendigkeit her, die ein Ganzes von Bedingungen da begreift, wo die Möglichkeit nur mit einem Theile derselben combinirt, fällt erst auf die übrigen modalen Begriffe das rechte Licht.

Wenn auf solche Weise die Kategorienlehre gefasst wird, so genügt sie zugleich, scheint es, den Forderungen, welche in dem Mangel der geschichtlichen Gestaltungen hervorgetreten sind.

Während bei Aristoteles die Kategorien aus den äussern Kennzeichen des Satzes zusammengestellt, aber nicht aus dem der Natur nach Frühern, aus dem Ursprung der Sache entworfen waren, und dadurch in die bedenklichsten Conflicte geriethen: war zwar bei Hegel das der Natur nach Erste der leitende Gedanke, aber es war das Absolute, das vergebens sich in einem bildlosen und anschauungslosen Verfahren, allein durch reflectirende Abstractionen und Combinationen zu einem nothwendigen System von Grundbegriffen gestalten sollte. Die Kategorienlehre, deren Entwurf eben angedeutet wurde, geht nicht vom Absoluten aus, aber von dem, was als Grundthätigkeit und in Wahrheit als ein der Natur nach Früheres den Dingen zu Grunde liegt und was zugleich im Denken das Princip aller Anschauung ist. Dadurch ist der Grundbegriff anschaulich und anwendbar und das Angeschaute in den Begriff aufzunehmen, und die Subsumtion geschieht nicht wie unter ein äusserliches Fachwerk, sondern unter das eigene Gesetz des Ursprungs. Wenn

beim Aristoteles in den einzelnen Kategorien ein verschiedenartiges Princip der Eintheilung eintrat, äusserlich und ohne Zusammenhang mit dem Entwurf des Ganzen und mit dem Bestimmungsgrund der übrigen Kategorien: so bestimmt in der oben beschriebenen Gestaltung der Fortschritt des Princips selbst, wie er von dem letzten Grunde der Dinge von Stufe zu Stufe gezogen wird, durchgehends die Ausbildung und Eintheilung. War bei Kant in der Kategorientafel eine logische Anordnung gegeben, so wollte Fichte diese Stammbegriffe des Verstandes im Werden ergreifen und hinheften. Aber die einseitige That des Ich genügte der grossen Absicht nicht, und seine Methode der Thesis, Antithesis und Synthesis gab um so weniger Ersatz, da sie die Grundlage der dialektischen Methode wurde, welche in die Irre führte. Soll die Genesis der Kategorien, welche Fichte wollte, zu ihrem Rechte kommen, so muss sie vielmehr an der Genesis des Realen ihr Maass haben; und dies ist der Grundgedanke jenes Versuches. Wenn endlich Herbart die Kategorien psychologisch sich durch die Gesetze der Reproduction bilden liess, so musste der Empfänglichkeit des Eindruckes eine Thätigkeit und der Reproduction eine Production zu Grunde liegen. Gerade aus diesem Prius wurden oben die Kategorien abgeleitet. War die Modalität bei Kant nur subjectiv und nur formal gefasst, so dass sie den Inhalt des Urtheils weder vermehrte noch verminderte, stand sie hingegen bei Hegel vor dem subjectiven Begriff und war sie daher bei ihm von dessen Entwickelung in Urtheil und Schluss unabhängig: so wurde vielmehr nun in den modalen Begriffen die eigenthümliche Verschlingung des Subjectiven und Objectiven erkannt.

Mit diesem Entwurf sind wir aus der Geschichte der Philosophie in das Geschehende vorgerückt. Sollte

indessen die Beurtheilung des Geschichtlichen nicht mit einer unbefriedigenden Verneinung schliessen, so mussten dem Verf. die obigen Andeutungen gestattet sein, und er darf sie sammt den Ausführungen in den logischen Untersuchungen zur weitern Prüfung empfehlen.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.


3 2044 009 994 963

